LJEVAK

book marker

Boris Havel

ARAPSKO–
–IZRAELSKI
SUKOB

Religija, politika i povijest Svete zemlje

KNJIGA PREDSTAVLJA STUDIJU U KOJOJ SU S ASPEKTA POLITOLOGIJE, POVIJESTI I TEOLOGIJE OBRAĐENE POLITIČKE PRILIKE NA DIJELU BLISKOGA ISTOKA KOJI ŽIDOVI, KRŠĆANI I MUSLIMANI NAZIVAJU SVETOM ZEMLJOM.

Boris Havel

ARAPSKO-IZRAELSKI SUKOB

Religija, politika i povijest Svete zemlje

Biblioteka



Izdaje
Naklada LJEVAK d.o.o.

Direktorica
PETRA LJEVAK

Urednik
KRISTIJAN VUJIČIĆ

Boris Havel

ARAPSKO-IZRAELSKI SUKOB

Religija, politika i povijest Svete zemlje



Zagreb, travanj 2013.

Knjiga je objavljena uz novčanu potporu
Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta Republike Hrvatske.

Recenzenti
prof. dr. sc. VLATKO CVRTILA
prof. dr. sc. MIRJANA KASAPOVIĆ

ISBN 978-953-303-576-5 (meki uvez)
CIP zapis dostupan u računalnom katalogu Nacionalne
i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 835691

ISBN 978-953-303-577-2 (tvrdi uvez)
CIP zapis dostupan u računalnom katalogu Nacionalne
i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 835693

Sadržaj

Za Veru

Zahvale

Knjiga *Arapsko-izraelski sukob: religija, politika i povijest Svete zemlje* plod je petnaestogodišnjeg izučavanja te teme, a onih koji su me tijekom godina intelektualno i duhovno zadužili i koji su na neki način zaslužni za njezin konačni oblik je puno. Sve ih pobrojiti u ovoj kratkoj zahvali nemoguće je. Ipak, nekoliko imena moram spomenuti.

Najprije bih zahvalio mentoru, profesoru Vlatku Cvrtili s Fakulteta političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu. Zamisao da se arapsko-izraelski sukob obradi izrazito multidisciplinarno te da se bliskoistočna politička previranja postave u kontekst religije i šire povijesti velikim dijelom potječe od njega. Njegovi savjeti i ohrabrenja tijekom istraživanja i pisanja značili su mi jako puno. Zahvaljujem i predsjednici povjerenstva za ocjenjivanje doktorata, profesorici Mirjani Kasapović: zanimljive i konstruktivne razmjene katkad suprotstavljenih mišljenja te njezina knjiga *Politički sustav i politika Izraela* bili su mi od velike koristi u radu.

Ključna osoba za nastanak ove studije, kao i općenito za moje razumijevanje važnosti religijsko-povijesnoga aspekta u arapsko-izraelskom sukobu, jest Moshe Sharon, profesor s Hebrejskog sveučilišta u Jeruzalemu. Uvid u glavninu građe za ovo istraživanje, osobito primarne izvore o ranim muslimansko-židovskim odnosima te kvalitetne sekundarne izvore, stekao sam na kolegijima profesora Sharona i mnogobrojnim razgovorima i druženjima s

njim nakon što sam 2005. dovršio magistarski studij na Hebrejskom sveučilištu. Bez pretjerivanja mogu reći da bez nesebične, srdačne i stručne pomoći profesora Sharona, ova knjiga nikad ne bi ugledala svjetlo dana.

Profesor Michael Stone s istoga sveučilišta uveo me u bogatstvo literarnog opusa iz vremena Drugoga hrama te razvoj religijske i političke židovske misli u razdoblju između dovršetka Biblije i pisanja Talmuda. Arheologiju i povijest Jeruzalema i Svete zemlje izučavao sam na odličnom kolegiju "na terenu" *Historical Geography of Jerusalem Through the Ages* profesora Shaula Sapira. Za dio interpretacija biblijskog teksta primijenjenih u ovoj knjizi zahvaljujem profesoru Odedu Irshaiju, za uvod u poslijebiblijski mesijanizam u židovstvu Israelu Yuvalu, a za podrobno obrazloženje ranih židovsko-kršćanskih odnosa profesoru Davidu Satranu. Na neke izvore o muslimansko-židovskim odnosima i šijitskom islamu uputio me profesor Ze'ev Maghen, dok je profesor David Graham Cashin s *Columbia International Universityja* sa mnom podijelio korisne primarne i sekundarne izvore o odnosima muslimana i nemuslimana na Bliskom istoku. Za razumijevanje arapsko-židovskih odnosa u aktualnoj izraelskoj svakodnevnici puno dugujem razgovorima s profesorom Raphaelom Israelijem i njegovom suprugom Margalit, Mishiju i Avigail Neubach, Nadžvi Salameh, Jürgenu Bühleru i Aviju Kedaru. Za razumijevanje uloge religije u oblikovanju svjetonazorâ, ideologija i političkih teorija općenito presudnu ulogu imali su kolegiji na dodiplomskom studiju koji sam pohađao na Sveučilištu *Livets Ord* (podružnica američkoga *Oral Roberts Universityja*) u Uppsali u Švedskoj. Izdvojio bih izvanredna predavanja profesora Torbjörna Aronsona, Johna Swailsa te osobito rektora Ulfa Ekmana. Za razumijevanja uloge Holokausta u suvremenoj židovskoj misli zahvalan sam profesoru Paulu A. Levineu sa Sveučilišta u Uppsali, te pokojnom profesoru Davidu Bankieru s *Yad Vashema*.

Zahvaljujem ljubaznom osoblju Knjižnice za humanističke i društvene znanosti Hebrejskog sveučilišta, Knjižnice na *Rothberg*

International School i Caspari centra u Jeruzalemu te NSK-u u Zagrebu, koji su mi pomogli u pronalaženju literature i nekih "opskurnih" dokumenata što bi bez njihove pomoći vjerojatno ostali neobrađeni.

Od ostalih sugovornika koji su na različite načine pridonijeli pisanju doktorata (jezičnim savjetima, ukazivanjem na izvore, konstruktivnom kritikom) ili nadahnuli ideje za neke dijelove ove knjige – a da se nisu nužno slagali s mojim viđenjem bliskoistočnih zbivanja ili ja s njihovim – zahvaljujem Jozi Bagariću, Tomislavu Bošnjaku, Naidi Mihal Brandl, Roniju Brandlu, Jovanu Ćulibrku, Jasminki Domaš, Dariji Gabrić, Ivi Goldsteinu, Bernardici Jurić, Tomislavu Kovaču, Daliboru Matiću, Ivanu Pavičiću, Šaulu Rosenzweigu, Sonji Samokovlija, Nevenu Sesardiću, Višnji Starešina, Darku Tanaskoviću, Daliboru Vrgoču i Vatroslavu Župančiću. Zahvaljujem direktorici Naklade Ljevak, Petri Ljevak, koja je u ovoj knjizi prepoznala djelo vrijedno objavljivanja.

Najveći teret pisanja doktorata, a potom i knjige strpljivo je podnijela moja obitelj. Supruzi Veri, kojoj posvećujem ovu knjigu, te sinu Natanu, kćeri Emmi i majci Ani zahvaljujem za potporu i razumijevanje zbog vremena koje sam proveo u istraživanju i pisanju umjesto s njima.

Na koncu želim naglasiti – s obzirom na kontroverznu i osjetljivu prirodu mnogih tema obrađenih u ovoj knjizi – da su svi zaključci i teze iznijeti u njoj, sve eventualne pogrješke te sva odgovornost jedino i isključivo moji.

Boris Havel
U Zagrebu, 1. prosinca 2012.

Predgovor

Bliski istok društveno je najheterogenija i politički najkonfliktnija regija u suvremenom svijetu. Obuhvaća povijesno, privredno, politički i kulturno zapanjujuće različite zemlje pa regionalni komparatisti nisu potpuno suglasni o tome ni kako bi regiju trebalo nazvati[1] ni tko su sve njezine članice ni koja ih zajednička obilježja povezuju u jednu cjelinu. Ponajprije, nema jedinstvene prostorne taksonomije Bliskog istoka. U standardnim studijama koje su nastale u proteklih pola stoljeća nabraja se tridesetak azijskih, afričkih i europskih zemalja, ali se samo osam nalazi u svim katalozima: Egipat, Irak, Iran, Izrael, Jordan, Libanon, Sirija i Turska. Treba im dodati i Palestinsku samoupravu koja nije međunarodno priznata država, ali je zemljopisno i politički konstitutivan dio Bliskog istoka te se u regionalnim taksonomijama najčešće navodi pod nazivima Palestinska samouprava i Zapadna obala i Pojas Gaze. Tih devet političkih entiteta čini jezgru regije (*core area*) ili Bliski istok u užem smislu. Ostalo su rubne zemlje, *fringe areas* (Binder, 1958:416), koje čine Bliski istok u širem smislu ili Veliki Bliski istok.

Još je teže izraditi analitičku taksonomiju, to jest utvrditi obilježja koja su zajednička svim ili većini zemalja koje čine Bliski istok. U regionalnoj politološkoj komparatistici iskristalizirali su se strukturni i dinamički pristup određenju regije. Strukturni pristup

1 O semantičkim problemima v. Kasapović (2010.).

– koji se naziva i normativnim i identitetnim pristupom – nastoji utvrditi neka trajnija strukturna obilježja koja dijele sve ili velika većina zemalja u nekoj regiji. Dinamički pristup temelji se pak na promjenjivim konstelacijama konfliktnih ili nekonfliktnih političkih procesa i odnosa među članicama neke regije. Unatoč postojanju niza zajedničkih strukturnih obilježja bliskoistočnih zemalja – osmansko pravno, upravno i kulturno naslijeđe, poslijeosmanska politička i ekonomska kolonijalna ostavština, "oktroirani" način nastanka i dugotrajan klijentelistički status većine država, slaba državnost, autokratski i teokratizirani politički režimi, ključna uloga vojske u unutarnjoj politici, tribalizam, patrimonijalizam i dr. – regiju poglavito "homogeniziraju" konfliktni procesi kao temeljni oblik interakcije (Jung, 1997.; Trautner, 1997.; Perthes, 2000.; Lea, 2001.; Solingen, 2007.; i dr.). Perthes (2000:18, 29) tvrdi da Bliski istok kao regiju definiraju konfliktni obrasci interakcije njezinih članica među kojima središnje mjesto ima izraelsko-arapski sukob. Pritom je bitno da regija bude određena autohtonim sukobima, da sama proizvodi sukobe i da u osnovi bude "konfliktno autonomna", što znači da sukobi imaju regionalne uzroke i da nisu rješivi dok na to ne pristanu ključni regionalni akteri. To, dakako, ne znači da su iz sukobâ isključeni izvanregionalni akteri ili da je njihov utjecaj na regionalna zbivanja zanemariv. Solingen (2007.) definira cijelu regiju pojmom *Bella Levantina*, "grotlom ratova", mnoštvom sukoba koji se tipološki protežu od međudržavnih ratova preko vojnih intervencija i mobilizacija do invazija, demonstracija sile, graničnih sukoba i nasilnih prekograničnih subverzija. U tom "grotlu ratova" najveći utjecaj na regionalni i svjetski mir i politiku ima izraelsko-arapski sukob. To je konstitutivna "konfliktna konstelacija odnosa" na Bliskom istoku koja se počela stvarati još potkraj 19. i u prvoj polovici 20. stoljeća kroz arapsko-židovske sukobe u osmanskoj i britanskoj mandatnoj Palestini da bi se nakon nastanka Izraela 1948. pretvorila u niz međudržavnih ratova i drugih vrsta sukoba, uključujući državni i "socijalni" terorizam. Nije stoga čudno što je upravo arapsko-izraelski sukob desetljećima u žarištu i politike i

znanosti i što nema važnije regionalne teme od njega. Upravo se njome bavi Boris Havel u svojoj knjizi *Arapsko-izraelski sukob: religija, politika i povijest Svete zemlje*. U njoj razmatra isprepletenost religije, politike i povijesti u dugovječnome arapsko-izraelskom sukobu na prostorno malom dijelu Bliskog istoka koji nastanjuju Arapi i Židovi, a kojemu silnu "dodanu vrijednost" daje to što ga svi sudionici sukoba smatraju svojom Svetom zemljom.

Autor polazi od postavke da su povijesni događaji u oblikovanju suvremenog judaizma i islama bili važniji nego u bilo kojoj drugoj religiji. Ni judaizam ni islam teološki se ne oslanjaju na metafizičke doktrine i vjerske dogme – iznimka je dogma o jednoboštvu – nego na povijesne događaje u kojima je glavni akter Bog. Bog je gospodar povijesti koji obznanjuje svoje postojanje i svoju volju kroz povijesne događaje te se povijest, u konačnici, mora shvatiti u teološkim pojmovima. Takva impostacija povijesti, osobito njezinih političkih i vojnih dimenzija, u oblikovanju identiteta nužno vodi k pitanju o ulozi vjere u suvremenim zbivanjima na Bliskom istoku. Ako je povijest, a napose vojno-politička ekspanzija, bila presudna za oblikovanje izvornog židovstva i islama, u pogodnome povijesnom trenutku može se pokrenuti obratan proces – da se mesijanska i eshatološka zbivanja što ih predviđaju proročanstva u objema religijama pokušaju ostvariti ovozemaljskim vojnim i političkim akcijama.

Budući da su povijesni događaji presudni za oblikovanje židovskog identiteta, autor se iscrpno bavi poviješću Svete zemlje i Židova, pri čemu suvremeno židovsko viđenje povijesti interpretira u religijskom kontekstu prema uzoru na glasovitu studiju Shuberta Speroa *Holocaust and Return to Zion: A Study in Jewish Philosophy of History*. U sklopu sukoba koji je u žarištu njegova interesa, autora zanima kako su u židovskoj povijesti i tradiciji "prošli" nežidovi. Konstatira da je odnos Židova i nežidova utvrđen u biblijskim konceptima saveza i objave. Bit je koncepta saveza čovjeka s Bogom uzajamno preuzimanje obveza: Bog se obvezuje da će Židovima dati zemlju, a Židovi se obvezuju da će se pokoravati njegovoj

volji. Savez Boga i njegova naroda značio je uspostavu Kraljevstva Božjeg na zemlji koju je Bog obećao svome narodu. U konceptu objave Bog preko Abrahama i židovskog naroda obznanjuje svoju volju te su upravo po tome, a ne po nekim svojim izvanrednim osobnim i kolektivnim svojstvima i vrlinama, Židovi "izabrani narod", a krivovjeran je svaki narod koji stječe spoznaje o Bogu drugim putevima, dakle svi nežidovi. I dok Sveto pismo zabranjuje ugnjetavanje stranaca i nalaže pravedno postupanje prema njima, u Talmudu i halahičkim zakonima nastalima nakon razaranja Svetog hrama očit je "etnocentričniji" pristup koji Židovima propisuje odvojenost od nežidova ne samo u vjerskome nego i u društvenom životu uopće. Savezom je utanačeno da će Bog kazniti Židove odmetnu li se od saveza s njime te je, eksplicitno i implicitno, objavljeno da će u tom slučaju njihovom zemljom zagospodariti tuđinci i da će tuđinska vladavina u Zemlji Izraelovoj biti izraz Božje volje. Židovi su stoga dugo prihvaćali tuđinske vlasti, rijetko im se i kolebljivo suprotstavljali. Prekretnica je bio jedan suvremeni događaj, Šestodnevni rat 1967., u kojemu su Židovi pobijedili svoje arapske neprijatelje i zaposjeli Judeju i Samariju, Golan i Gazu i, što je najvažnije, Stari grad u Jeruzalemu s Brdom hrama. U tom se ratu, tvrdi Havel, nalaze zameci preobrazbe religijskog cionizma iz kozmopolitskog mesijanstva u mesijanizam prožet "nacionalnim militarizmom". Viziju općeg otkupljenja u kojoj svi narodi svijeta imaju blagodati od izbavljenja Židova i nadolazećeg doba općeg mira zamjenjuje vizija izraelskog otkupljenja zaposjedanjem i naseljavanjem područja biblijske pradomovine, makar to iziskivalo nasilne sukobe s nežidovskim narodima. Država Izrael ne tretira se, doduše, kao ispunjenje mesijanskog obećanja, ali postaje nešto što ga čini mogućim. Konkretna politička posljedica te religijske i duhovne preobrazbe bio je početak sustavnog naseljavanja ratom osvojenih područja, napose posvemašnja "materijalna hebrejizacija" Jeruzalema i njegove okoline. Premda su sekularne aškenaske vlasti prvotno gledale na židovsko naseljavanje osvojenih područja iz pragmatične, a ne iz metafizičke perspektive – osvojenu zemlju

vidjeli su kao zalog u budućim pregovorima s Arapima – s vremenom je sve više prevladavala metafizička perspektiva u kojoj su se novoosvojena područja poimala kao dio Božje baštine koja je napokon došla u ruke Židova i koja se više ne smije ispustiti iz njih. Nakon što je na izborima 1977. prvi put u povijesti Izraela na vlast došla desnica, naseljavanje nije više opravdavano samo sigurnosnim i političkim, nego i ideološkim i duhovnim razlozima.[2]

Odnos muslimana prema Židovima od pojave proroka Muhameda do 1917. nije bio ujednačen i dosljedan. Muhamed je izvorno bio sklon Židovima, pozivao ih je da prihvate njegovo poslanje i oponašao je neke njihove bogoštovne običaje, ali je tijekom vremena taj odnos prerastao u otvoreno neprijateljstvo koje je posljedovalo porobljavanjem, protjerivanjem i ubijanjem Židova. Nakon što je prešao iz primarno propovjedničke u primarno političko-vojnu fazu, Muhamed je najviše vremena proveo ratujući kako bi područja na kojima su živjeli nemuslimani stavio pod političku vlast islama. Do Muhamedove smrti vojni sukob muslimana i Židova načelno je bio završen: Židovi su bili poraženi i podčinjeni te nisu više

2 Metafizička perspektiva oduvijek je bila svojstvena židovskoj desnici, a sublimirana je u političkom sloganu o Velikom Izraelu, dok je pragmatična perspektiva bila svojstvena izraelskoj ljevici, a sublimirana je u političkoj krilatici "zemlja za mir". Te su dvije perspektive prikrivale kulturni sukob o "izraelskome nacionalnom identitetu – tko su Izraelci i tko bi trebali biti, kao i o identitetu Države Izraela – kakve je vrste Država Izrael i kakva bi trebala biti" (Waxman, 2008:75). Nikad nije trajno prevladalo jedno shvaćanje nego su oba s vremenom izgubila vjerodostojnost: prvo zato što je nakon propasti mirovnih procesa i izbijanja druge intifade 2000. godine većina Izraelaca postala uvjerena da im Palestinci neće uzvratiti mirom za vraćenu okupiranu zemlju, a drugo zato što bi se u granicama Velikog Izraela našlo više milijuna Palestinaca koji bi ugrozili židovsku prirodu države. Stoga se oblikovao novi "centristički konsenzus" o tome da Izrael napokon treba utvrditi svoje granice povlačenjem s većine – ali ne i s cijelog – područja Zapadne obale i okončati okupaciju. "Treći put" Waxman naziva "jednostranom separacijom": jednostrano znači da će Izrael učiniti ono što smatra najboljim za sebe, neovisno o sporazumu s Palestincima, a separacija znači odvajanje od Palestinaca "fizičkim i mentalnim zidom" (86-87). Prvi ozbiljan korak u tom pravcu bilo je jednostrano izraelsko povlačenje iz Pojasa Gaze 2005., a drugi korak izgradnja zida koji razdvaja Izraelce i Palestince sa Zapadne obale. Ako je suditi prema izvrsnoj Kaplanovoj (2005.) analizi filozofije i politike desnoga revizionističkog cionizma, "treći put" nije posve nov i mnogo je bliži desnoj nego lijevoj opciji rješenja izraelsko-arapskog sukoba.

dizali ustanke i pokušavali zbaciti islamsku vlast. Negativni opisi Židova iz izvornih Muhamedovih djela i kasnije kuranske egzegeze u međuvremenu su kanonizirani. Suvremena islamska gledanja na Židove, Izrael i Palestinu određuje uvjerenje da je židovska vlast na bilo kojemu dijelu *Dar al-islama* svetogrđe. Na stvaranje tog uvjerenja presudno je utjecao veliki jeruzalemski muftija Hadži Emin el-Huseini koji je izradio politički islamistički program čija je bitna sastavnica protužidovstvo. On je Palestinu i borbu protiv cionizma pretvorio u središnju temu cijeloga islamskog svijeta. On je kanonizirano islamsko neprijateljstvo prema Židovima spojio s kršćanskim protusemitizmom. Šestodnevni rat imao je ozbiljne političke i duhovne posljedice i za islamski arapski svijet, jer je poraz u njemu bio šok koji je rezultirao repozicioniranjem i jačanjem političkog islama. I nakon toga jedna od njegovih središnjih tema ostaje Palestina koja se želi osloboditi promjenom strategije prema Izraelu: projekt trenutačnoga i potpunog vojnog uništenja ustupa mjesto projektu postupnog slabljenja Izraela, što omogućuje da u arenu arapsko-izraelskog sukoba uđu i brojni nedržavni akteri kao što su Palestinska oslobodilačka organizacija, Muslimansko bratstvo, Hamas, Hezbolah i dr.

Havel zaključuje kako je arapsko-izraelski sukob bitno određen religijskim, a ne sekularnim pristupom politici. Dok je u sekularnom pristupu politici sve podložno pregovorima, kompromisima i dogovorima, a suprotna se strana ne gleda kao oličenje "metafizičkog zla" nego kao nositelj oprečnih interesa, ciljeva i vrijednosti, religijski je pristup isključiv i radikalan, zasniva se na crno-bijeloj slici svijeta, a ciljevi su sukobljenih strana nepomirljivi. Duboka religijska prožetost sukoba u Svetoj zemlji očitovala se u vjerovanju u "božansko pravo vlasništva nad zemljom" koje ne može biti predmet pregovora suprotstavljenih strana što polažu pravo na tu zemlju. Vjerovanje u vlastito isključivo pravo na zemlju pretakalo se u razne oblike političkog djelovanja, uključujući i ratove. Autor naposljetku konstatira da je s politološkog gledišta danas kasno postavljati pitanja o tome kako religija utječe na politiku – pravo

je vrijeme za to pitanje bio prijelaz iz 19. u 20. stoljeće – jer je danas pravo pitanje kako će suvremena politika utjecati na buduće oblikovanje i tumačenje teologija sukobljenih zajednica. Ima li se na umu koliko povijest utječe na teologiju, a teologija na politiku, autor se nada, parafrazirajući Amosa Oza, da znanost neće ubuduće morati proučavati "komparativni fanatizam".

Knjiga *Arapsko-izraelski sukob: religija, politika i povijest Svete zemlje* izniman je doprinos političkoj znanosti, ali i društvenim i humanističkim znanostima u Hrvatskoj uopće. Riječ je, prvo, o temi kojom se dosad nitko nije bavio tako temeljito, sustavno i mjerodavno kao Havel. Teolozi su napisali mnoge vrijedne rasprave o judaizmu i islamu, ali Havelova studija nije poglavito usmjerena na samosvrhovitu egzegezu svetih spisa, nego na analizu religijskih shvaćanja koja imaju neposredne ili posredne političke implikacije i konzekvencije. Samo se tako moglo utvrditi kako su dvije religije utjecale i kako još utječu na arapsko-izraelski sukob, ali i na arapsku i židovsku politiku na Bliskom istoku općenito. Riječ je, drugo, o umnogome inovativnome interpretacijskom pristupu odnosa teologije, povijesti i politike. Havel je pokazao kako se ni judaizam ni islam ne zasnivaju na metafizičkim dogmama, nego na povijesnim događajima ili na događajima koje njihovi sljedbenici smatraju povijesnima, najprije pretvarajući povijest u teologiju, a potom teologiju u politiku koja, opet, kreira povijest. Samo je iz složena odnosa u tom trokutu pojmljivo kako su i zašto religije tako izravno prisutne u političkom životu arapske i židovske zajednice. Taj se odnos može interpretirati i drukčijim redoslijedom: suvremena politika neposredno se ili posredovano zgušnjava u povijest, a potom ta povijest ulazi u teologiju i različite teološke interpretacije. Autor stoga smatra da bi pozornost trebalo usredotočiti na aktualnu politiku koja će ubuduće utjecati na religiju, a ne na religiju koja je već utjecala na politiku. Naposljetku, iscrpnim razmatranjem odnosa religije i politike autor je otvorio i zanemarenu perspektivu u tumačenju političkog ustrojstva i organizacije islamske i židovske zajednice koja omogućuje da se shvate korijeni i razlozi teokratizacije političkih poredaka na

Bliskom istoku – od teokracije iranskog tipa do ugradnje teokratskih elemenata u većinu političkih sustava u regiji, uključujući i izraelski – a koje promiče konvencionalnim politološkim interpretacijama i zapadnim konstitucionalnim dizajnerima koji ustraju na uvozu pravno-političkog pojmovlja i institucija s "kršćanskog Zapada" u nekršćanske i nezapadne dijelove svijeta. Ukratko, pred čitateljima je iznimno vrijedna znanstvena studija koja nema premca u hrvatskim društvenim i humanističkim znanostima.

Literatura

Binder, L. (1958.). The Middle East as a Subordinate International System. *World Politics*. (10) 3:408-429.

Jung, D. (1997.). Das Kriegsgeschehen im Nahen Osten: 43 Kriege und ein Friedensprozeß. *Orient*. (38) 2:337-351.

Kaplan, E. (2005.). *The Jewish Radical Right. Revisionist Zionism and Its Ideological Legacy*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Kasapović, M. (2010.). Bliski ili Srednji istok? *Političke analize*. (1) 4:57-58.

Lea, D. (ur.) (2001.). *A Political Chronologie of the Middle East*. London: Taylor and Francis.

Perthes, V. (2000.). *Vom Krieg zur Konkurrenz: Regionale Politik und die Suche nach einer neuen arabisch-nahöstlichen Ordnung*. Baden-Baden: Nomos.

Solingen, E. (2007.). Pax Asiatica versus Bella Levantina: The Foundations of War and Peace in East Asia and the Middle East. *American Political Science Review*. (101) 4:757-780.

Trautner, B. J. (1997.). Hegemonialmächte im Vorderen und Mittleren Orient. *WeltTrends*. 16:7-42.

Waxman, D. (2008.). From Controversy to Consensus: Cultural Conflict and the Israeli Debate Over Territorial Withdrawal. *Israel Studies*. (13) 2:73-96.

prof. dr. sc. Mirjana Kasapović
Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu

1.

UVOD U PROBLEMATIKU ARAPSKO-IZRAELSKOG SUKOBA

Osnutak Države Izrael 14. svibnja 1948. i njezin opstanak na povijesnom teritoriju drevnih židovskih kraljevstava jedan je od najneobičnijih političkih fenomena iz novije svjetske povijesti. Iznenadio je mnoge vrsne političke i vojne analitičare, političare, diplomate, vojne časnike i povjesničare, i to ne nužno zbog njihova manjkava poznavanja materije ili lošeg uvida u tadašnje bliskoistočne prilike. Primjena političke, diplomatske i vojne logike, kakvom se s relativnom sigurnošću mogao anticipirati tijek budućih zbivanja u drugim krajevima svijeta, u tome je dijelu Bliskoga istoka nerijetko rezultirala potpuno pogrješnim predviđanjima. Politički, ideološki, nacionalni, socijalni, gospodarski, vojni, strateški i drugi čimbenici kao da su se ondje u određenim trenutcima isprepletali slijedeći neke jedinstvene zakonitosti, čiju bi logiku otkrivao tek osvrt unatrag.

Pogled unaprijed, sredinom druge polovice devetnaestoga stoljeća, neposredno prije Prve *alije*[1] (1882. – 1903.) i nastanka cionističkog pokreta, nije obećavao puno akcije i uzbuđenja. Jedan od posljednjih opisa palestinskih krajolika iz toga vremena nalazi se u putopisu Marka Twaina *Naivčine na putovanju*, prvi put objavljenom 1869. Iz današnje je perspektive gotovo komično koliko je taj inače lucidni analitičar društvenih zbivanja pogrješno procijenio

---

1 Pojmovnik nepoznatog nazivlja nalazi se na str. 591.

budućnost zemlje kojom je putovao dvije godine ranije. Tako je tijekom putovanja iz Galileje preko Samarije prema Jeruzalemu, Twain zabilježio:

> Što smo dalje išli, to je sunce palilo sve jače, a kraj postajao sve goliji, krševitiji, odbojniji i turobniji. Ne bi moglo biti više kamenih krhotina razbacanih i posutih po ovom dijelu svijeta da je svaka tri četvorna metra zemlje zauzimao kakav istaknuti kamenorezac stoljećima. Čak su i maslina i kaktus, ti nerazdvojni prijatelji bezvrijednog tla, gotovo napustili ovaj kraj. Ne postoji kraj koji bi bio dosadniji oku od onoga koji opasuje prilaze Jeruzalemu.[2]

Vrijeme Twainova putovanja podudaralo se s kulminacijom opće nezainteresiranosti za te krajeve. Stoljeća zapostavljanja i loše uprave poharala su Palestinu, zemlju svetu Židovima, kršćanima i muslimanima, gotovo istom žestinom kojom i mnogobrojni ratovi što su im prethodili. Nebrojene su vojske poput najezda skakavaca prohujale njome i iza sebe ostavljale samo najtvrđe i najbeskorisnije komade prirode. Što nije bilo spaljeno u bitki, izgorjelo je na suncu. Što nije bilo zdrobljeno pod kopitima konja i kotačima bojnih kola, kršili su odroni, razbijale su rijetke, ali moćne bujice, rastakale su nepogode i izjedala stoljeća. A onda je u šesnaestom stoljeću Palestina postala dijelom osmanskoga imperija, kojim je tristo pedeset godina kasnije krstario Twain. Bezvoljna, neučinkovita i korjenito korumpirana turska uprava obrušila se na zemlju kao konačna potvrda njezina beznadna, apokaliptična usuda. Sveta zemlja prometnula se u prokletu. Kao da Bogu izgon Njegova naroda iz njegove zemlje nije bio dovoljan; kao da je protjeravši njih želio protjerati i svako uporište nade u povratak. “Kapernaum je bezoblična ruševina”, lamentira Twain posljednji se put osvrćući za Palestinom, nakon što je obišao i Jeruzalem te sa sjetnim olakšanjem krenuo prema luci u Jafi iz koje će otploviti natrag u civiliza-

2 Twain, 1964:173-174.

ciju. "Magdala je dom prosjačkih Arapa; Betsaida i Horaizin nestali su s lica zemlje, a pustinje oko njih, gdje su nekad tisuće ljudi slušale glas Spasiteljev i jele čudesan kruh, spavaju u tišini osame u kojoj žive samo ptice grabljivice i plašljive lisice. Palestina je pusta i ružna. A zašto bi i bila drukčija? Zar može prokletstvo božanstva uljepšati neku zemlju? Palestina više ne pripada današnjem vremenu. Ona je predmet poezije i tradicije – to je zemlja snova."[3]

U vrijeme kad je Twain putovao Palestinom, Židovi su već stoljećima bili narod bez zemlje i bez ikakve državotvorne ambicije uobličene u politički potentan pokret. Razasuti diljem svijeta u *galutu*, teško da je bilo države u kojoj ih se nije moglo naći barem nekoliko. Židovski se narod od davnina među nežidovima smatrao epitomom za nomada i apatrida, a srednjovjekovna legenda o Lutajućem Židovu kao da je te dvije riječi spojila u neslomljivu sintagmu. Narodi među kojima su se Židovi nastanili različito su gledali na njih. Jedni su ih poštivali i uvažavali kao nositelje drevne civilizacije, narod koji je iznjedrio velike proroke i svijetu podario Knjigu nad knjigama. Drugi su ih smatrali subverzivnima, prepredenim spletkarima, stranim tijelom u svojoj sredini te ih kao takve prezirali, zazirali od njih, katkad i mrzili. Stavovi većinskoga naroda prema Židovima u svojoj sredini nerijetko su se mijenjali, ovisno o društvenim previranjima. Židovi su kroz stoljeća *galuta* uglavnom strpljivo podnosili usud stranca i mijene raspoloženja okoline. Sjećali su se drevne slave Davidova i Salomonova kraljevstva, Hrama u Jeruzalemu i Ciona, čeznuli za njihovom obnovom ali, s iznimkom nekoliko pokušaja koji su završili fijaskom, bez ikakve značajnije ambicije da je potaknu. Većina je Židova, barem kao dio židovske kulture ako ne aktivne vjere, njegovala viziju da će tu obnovu donijeti *mašijah* kad se napokon pojavi, odnosno da je povratak na Cion i obnova židovske kraljevine Božji, a ne ljudski projekt. Svake bi godine, za blagdana Pashe, jedan drugoga pozdravili s *bešana ha-ba'a bejerušalajim* – dogodine u

3 Isto, str. 215.

Jeruzalemu – ali malo je tko očekivao da će doista sljedeću Pashu slaviti u Jeruzalemu, u Erec Izraelu. Kad su cionisti u Palestini u samo nekoliko desetljeća izgradili židovsku nacionalnu državu, potpomognuti okolnostima i zbivanjima od kojih se značajan dio nije mogao ni predvidjeti, a kamoli upriličiti, ona je iznenadila i mnoge među njima.

Palestinski Arapi, pak, koji su dočekali prve židovske doseljenike u Palestini, nisu gajili nikakve državotvorne ambicije, među njima nije postojao jači nacionalni identitet ni politički pokret. Otkako su muslimani ta područja zauzeli sredinom sedmoga stoljeća, ondje nikad nije uspostavljena nikakva arapska država. Palestina je bila dijelom nekoliko muslimanskih imperija, i to uglavnom marginalni dio, nevažan i zapostavljen. Rijetka i kratkotrajna pridavanja važnosti Palestini i Jeruzalemu bila su povezana s unutarmuslimanskim sukobima ili reakcijama na neke izvanjske pritiske, primjerice za vladavine kalifa Abd el-Malika ili Križarskih ratova. Nacionalizam koji će se među muslimanskim i dijelom kršćanskoga stanovništva[4] na području između Sredozemnog mora i Arabije pojaviti početkom dvadesetog stoljeća bio je arapski; o palestinskoj naciji nije bilo ni primisli niti će se ona u smislu u kojem postoji danas pojaviti još gotovo pola stoljeća nakon sloma turske vlasti. Tijekom Prve *alije*, pa i nešto kasnije, Arapi, isprva vrlo zbunjeni židovskim dolascima i projektima, svoje stavove o njihovu doseljavanju u Palestinu gradili su *ad hoc* i nerijetko mijenjali. Pozitivan stav Arapa, osobito među aristokratskim obiteljima, u to vrijeme nije bio rijetkost; rijetkost su bili sukobi, izuzmu li se razbojnički prepadi beduinskih skupina na Židove. No razbojnici su jednako napadali i druge podesne žrtve. Inicijalna očekivanja mnogih cionista, kao i mnogih iz kasnije britanske Mandatne uprave, bila su da će Arapi na židovsko doseljavanje u Palestinu gledati blagonaklono, jer je bilo razvidno da će ono pridonijeti boljitku arapskih životnih

4 Nisu se svi kršćani poistovjećivali s arapskom nacijom i njezinim ciljevima. Dio libanonskih kršćana, primjerice, smatrao se potomcima Feničana (Morris, 2008:425), o čemu će više riječi biti kasnije.

prilika. Ta su očekivanja bila racionalna; djelomice i na temelju njih, britanski je ministar vanjskih poslova Arthur Balfour 1917. godine donio svoju poznatu Deklaraciju, “najneočekivaniji potez [britanske] Države u našoj povijesti”[5], kojom je djelovanje s ciljem uspostave židovskoga “nacionalnog doma” ozakonjeno. Nadalje, ta su očekivanja isprva dijelile i mnoge palestinske arapske zajednice, a osobito obrazovaniji i viši stalež Arapa, od kojih su se neki isprva otvoreno izjašnjavali u prilog židovskom doseljavanju. Tijekom prvih desetljeća cionizma, bogati su Arapi, od kojih mnogi uopće nisu živjeli u Palestini, prodavali zemlju židovskim doseljenicima za izgradnju kibuca. U njima su potom Arapi bez vlastite zemlje nalazili posao, dok su i novopridošli i starosjedioci imali koristi od židovske liječničke pomoći i edukacije, često vezane uz poljoprivredu. Ali dio arapskih seljaka koji je obrađivao tuđu zemlju nakon prodaje Židovima morao ju je napustiti, što je stvaralo beskućnike i raspirivalo nezadovoljstva. Usprkos takvim slučajevima, materijalni i zdravstveni uvjeti palestinskih Arapa u 1920-ima već su daleko nadmašivali uvjete u kojima su živjeli njihovi sunarodnjaci u okolnim zemljama.[6] U potrazi za kvalitetnijim životom sve se više Arapa doseljavalo iz okolnih krajeva u Palestinu, ali kako se evidencije o tim migracijama nisu vodile ni blizu tako podrobno kao o židovskom useljavanju, te su statistike velikim dijelom nepoznanica,[7] što do danas potiče polemike i kontroverzije te omogućuje njihovu zloporabu.[8]

Kako se židovsko useljavanje u Palestinu pojačavalo, a osobito nakon što je uspostava židovske države postala javno proglašeni cilj cionizma, određeni broj Arapa pod vodstvom jeruzalemskog muftije Hadži Emina el-Huseinija zauzeo je izrazito neprijateljski

---

5 Sykes, 1953:224.

6 Karsh, 2010:12-13.

7 Peters, 1984:242 i drugdje u knjizi.

8 U tom kontekstu nije zanemariva UNRWA-ova definicija palestinskoga izbjeglice kao osobe koja je u Palestini imala prebivalište od lipnja 1946., odnosno koja je u Palestinu uselila najkasnije dvije godine prije osnutka Države Izrael.

stav ne samo prema cionizmu nego i prema Židovima općenito. Pod muftijinim vodstvom Arapi su uskoro pokrenuli val nasilja nad Židovima, a nešto kasnije i veliku pobunu protiv Britanaca. Židovi su se počeli organizirati u obrambene skupine, koje su isprva bile isključivo defenzivne. Najveća od tih skupina *Hagana*, pod djelomičnim i kratkotrajnim vodstvom osebujnoga britanskog časnika Ordea Wingatea koji ju je, proučivši u Bibliji strategije drevnoga izraelskog ratovanja transformirao u ofenzivnu silu, s vremenom je prerasla u Izraelsku vojsku. Njezini kasniji zapanjujući vojni uspjesi potaknuli su mnoge religiozne Židove na reevaluaciju ideje cionizma i sve veće pridavanje mesijanskih atributa državotvornosti.

Arapi i Židovi tako su se našli u grčevitoj borbi za prevlast nad relativno malenim komadom zemlje od dvadesetak tisuća četvornih kilometara.[9] Važnost koju su tom komadu zemlje pridavali i Židovi i Arapi do početka Prvoga arapsko-izraelskog rata bila je golema i uglavnom posve neproporcionalna njezinim razmjerima i nekoj objektivnoj tržišnoj vrijednosti.[10] Nakon Rata za neovisnost (koji Arapi zovu *nakba* – katastrofa), a osobito nakon Šestodnevnog rata, kada je pod židovskom vlašću ujedinjen Jeruzalem, ta se važnost umnogostručila. Bilo je razvidno da su neki drugi aspekti i razmatranja, osim konkretnog značaja samih četvornih kilometara tla – još uvijek umnogome pustinjskoga – u značajnoj mjeri predstavljali dodanu vrijednost pri formiranju njezine cijene. Ta dodana vrijednost – njezin povijesni, vjerski, psihološki,[11] ideološki i mitološki aspekt te nastanak, značajke, snaga i utjecaj – koju Sveta zemlja ima u percepciji mnogih sudionika sukoba oko vlasništva nad njom, glavni je predmet i središnja tema ove knjige.

---

9 Današnji je Izrael, uključujući istočni Jeruzalem i Golansku visoravan, dva i pol puta manji od Hrvatske.

10 Između 1910. i 1944. cijena zemlje u Palestini porasla je i do 5.000% (Morris, 1999:38).

11 CIA-in dokument iz listopada 1947. otvara opažanjem da je Palestina “mala, slaba zemlja”, a njezin značaj uz stratešku važnost proizlazi iz “psihološkog problema koji predstavljaju arapska i židovska nepomirljiva potraživanja hegemonije nad tom zemljom” (ORE 49:1).

Država Izrael: politička koincidencija ili?

"Ako je povijest ijedne suvremene zemlje satkana od važnih i nevjerojatnih događaja, onda je to povijest Izraela", napisala je profesorica Kasapović u svojoj studiji novije povijesti i politike te zemlje.[12] Sličnu je tezu iznio i Benjamin Netanyahu u uvodu knjige *A Durable Peace*, zabrinut ne zbog potrebe dokazivanja čudesa u povijesti židovskoga naroda, nego zbog mogućnosti da je židovski narod svoj dio čudesa potrošio.[13] I doista, spletovi povijesnih, političkih, društvenih, ekonomskih, vojnih, međunarodnih, geostrateških i drugih okolnosti, tijekom zaživljavanja i obrane židovske države, često su rezultirali krajnje neočekivanim obratima i nevjerojatnijim ishodima. To je od samoga osnutka Države Izrael poticalo maštu mnogih koji su je gradili, koji su je podržavali pa i mnogih koji su joj se protivili, da u njezinu nastanku traže i pronalaze nešto više od pukoga političkog fenomena. Među takvima su uz Židove, kojih se od samih početaka cionizma moglo naći i u taboru zagovornika i u taboru protivnika židovskoga državotvornog projekta, svakako najvažniji muslimani, ali nipošto ne treba zanemariti ni kršćanske aktere koji su umnogome pridonijeli određivanju tijeka bliskoistočnih zbivanja. Mnogi su od pripadnika tih triju vjerskih skupina zbivanja oko uspostave izraelske države tumačili na različite, često dijametralno suprotne načine. No, razabiranje građe za tumačenje aktualnih zbivanja, koja se može povezati s nekim drevnim ili srednjovjekovnim spisima, događajima, obećanjima, proroštvima, vjerovanjima i očekivanjima, sve njih čini jedinstvenim političkim akterima na sveukupnoj međunarodnoj političkoj pozornici. Nigdje drugdje na svijetu, naime, sukob oko zemlje nije prožet tolikim religijskim nabojem i popraćen uvjerenjem značaj-

12 Kasapović, 2010:10.

13 Netanyahu, 2000:xii-xiii.

nog dijela aktera da je militarizam i nasilje teološki legitiman način ostvarenja duhovne misije ovladavanja njome.[14]

Drugi su pak nastanak izraelske države smatrali političkom koincidencijom ili bolje rečeno proizvodom mnoštva koincidencija i spleta povijesnih okolnosti. Da su učestalost i priroda tih koincidencija neobični pa i zapanjujući, nerijetko se opažalo i među njima. Povijesna činjenica da se nijedan narod, koji je dvije tisuće godina izbivao iz svoje zemlje, više nije u nju vraćao kao gospodar, već je sama po sebi bila dovoljna da se na židovski projekt u Svetoj zemlji gleda s određenim čuđenjem, a katkad i divljenjem.[15] Židovi ne samo da su se u svoju drevnu zemlju vratili nego su u njoj obnovili jezik, vjeru, kulturu, državu i vojsku, naselili područja koja su velikim dijelom stoljećima pokrivale pustinje, močvare i divljine, izgradili gradove i naselja te sve to obranili od mnogostruko brojnijih neprijatelja. Da neobičnost te "političke koincidencije" bude veća, velik dio opisanoga zbio se nedugo nakon što je židovski narod prošao vjerojatno najveću nacionalnu tragediju sveukupne ljudske povijesti – Holokaust. Holokaust ili *Šoa*, ostavio je za sobom zatrte židovske zajednice diljem Europe, porušena nebrojena naselja, spaljene kuće, ješive i sinagoge, raspršene obitelji i stotine tisuća raseljenih, bolesnih, izgladnjelih i osiromašenih. Oko šest milijuna Židova u Holokaustu je izgubilo život. Teško je bilo očekivati da će se narod iz takva duboko tragičnoga korporativnog stanja, u kakvom su europski Židovi bili 1945., oporaviti u sljedeća tri naraštaja, a kamoli da će u istome stvoriti i obraniti državu.

Velik dio Židova koji su preživjeli nacistički teror više se nisu imali vratiti ni kamo ni kome. Odlučili su novi život potražiti u Pa-

---

14 U svijetu postoje žarišta sukoba, kao što je Kosovo, koja su obilježena religijskim antagonizmima iz kojih izbijaju erupcije nasilja. Ipak, moje je mišljenje da se arapsko-izraelski sukob u svojoj religijskoj komponenti ne može usporediti ni s jednim drugim sukobom na svijetu. Ta jedinstvenost podrobno je obrađena u poglavljima koja slijede.

15 Kako je Milovan Baletić primijetio: "Da jedan narod ostane vjeran svojoj zemlji i nakon dvije tisuće godina otkako ju je napustio, i da dvadeset stoljeća tri puta na dan moli za povratak na Sion – jedinstven je slučaj u povijesti čovječanstva" (Baletić, 1982:13).

lestini, skupa sa sunarodnjacima koji su imali sreću da je se dokopaju ranije ili da se u njoj rode. Ali čak se i to putovanje za mnoge od njih pretvorilo u neočekivani novi sukob s nositeljima vlasti. Nakon ispunjenja kvote židovskih izbjeglica kojima je bio dopušten ulazak u Palestinu, Velika Britanija, još uvijek upraviteljica palestinskih područja, nametnula je embargo na njihovo daljnje useljavanje i strogo ga provodila. Mnogi koji su preživjeli nacističke logore sad su se našli u sabirnim centrima na Cipru ili drugdje, kamo su ih odveli i ogradili donedavni saveznici i osloboditelji. Židovske su izbjeglice ondje čekale na nove prigode za pokušaj da se dokopaju Obećane zemlje. Mnogima od njih taj san se ostvario tek tri godine kasnije, po proglašenju Države Izraela. Dvije godine kasnije izraelski je Kneset donio i Zakon o povratku kojim je u Izrael dopušteno useljavanje praktički svim etničkim i vjerskim Židovima, ma otkuda dolazili.

U predvečerje proglašenja Države na dijelu Palestine koji je odlukom UN-a od 29. studenoga 1947. trebao postati židovskom državom našlo se 650.000 Židova. Stanje i brojnost tih pretendenata na državu bilo je, u usporedbi s arapskim protivnicima njihova ambicioznog projekta, takvo da su ih mnogi dobronamjerno zaklinjali da odustanu od “suicidalnog” proglašenja Države. I prijatelji i neprijatelji bili su uvjereni da će Arapi promptno osvojiti i zatrti židovsku državicu.[16] Ben-Gurion je pred čitanje Deklaracije o nezavisnosti proživljavao životnu agoniju, jer je znao da će uslijediti bespoštedna

16 Netanyahu, 2000:83-84; Britanska vlada i načelnik Imperijalnoga glavnog stožera najvjerojatnije su vjerovali u arapsku pobjedu početkom rata (Morris, 2008:81). Ali bilo je iznimaka: predsjednik UNSCOP-a Šveđanin Emil Sandström već je sredinom 1947. smatrao da će, ukoliko dođe do rata, *jišuv* pobijediti Arape i osvojiti većinu palestinskog područja (Morris, 2008:43). Jedan od arapskih vođa, irački general Ismail Safwat, kojeg je britanski veleposlanik u Bagdadu opisao kao “staromodnoga turskog časnika, iznimno hrabrog i neizrecivo glupog”, opetovano je koncem 1947. upozoravao da razjedinjeni, slabo opremljeni i neobučeni Arapi neće moći pobijediti Židove (Morris, 2008:68-71). CIA je u izvješću od 28. 11. 1947., dan prije glasovanja u UN-u o podjeli Palestine, predvidjela da će Židovi isprva polučiti uspjehe protiv Arapa zbog “superiorne organizacije i opreme”, ali da bez “značajne pomoći izvana u ljudstvu i opremi neće moći izdržati dulje od dvije godine” (ORE 55:1).

borba na život i smrt.[17] Pet arapskih armija, među kojima su bile i postrojbe iz više drugih islamskih zemalja i naroda, uključujući i neke bivše pripadnike *Handžar* divizije,[18] već su na rubovima najisturenijih kibuca nestrpljivo čekali zapovijed da krenu i "pobacaju Židove u more". Dobili su je dan nakon što je Izrael proglašen. Ali ono što je uslijedilo bilo je vrlo različito od svega što su očekivali i prijatelji i neprijatelji pa i sami palestinski Židovi, tada već Izraelci. Kao da je neka druga, viša, nevidljiva i nepobjediva sila željela da ta nacija zaživi.[19] Rabin Heschel stvaranje izraelske države usporedio je s čudom rastvaranja Crvenog mora.[20] Iz Rata za neovisnost Izrael je izišao kao pobjednik, s teritorijem većim od predviđenoga odlukom o podjeli Palestine. Primirje su zatražili Arapi.

Za razliku od većine drugih sukoba u kojima ratni pobjednik određuje uvjete daljnjega ustroja, nakon čega se s vremenom prilike između zaraćenih strana normaliziraju – kao što se dogodilo u Europi nakon 1945. godine – sukob između Arapa i Izraelaca završio je samo u prvoj fazi. Mnoga načela na kojima je uspješno građena poslijeratna Europa pokušalo se primijeniti i u Izraelu. Ne, doduše, u istom opsegu i ne uvijek na isti način, jer su bliskoistočne prilike karakterizirale mnoge osebujnosti, ali tendencija oponašanja uspješnih političkih, društvenih i gospodarskih obrazaca zapadnoga i demokratskog svijeta bila je uvijek prisutna. U Izra-

17 Na pitanje o najtežoj životnoj odluci, Ben-Gurion je odgovorio da je to bilo upravo proglašenje izraelske nezavisnosti 14. svibnja 1948., jer je bilo jasno da će uslijediti invazija arapskih država, dok su Židovi u usporedbi s njihovim armijama bili nenaoružani (Ducovny, *Ben-Gurion*, 33).

18 Frantzman & Ćulibrk, 2009:189-201.

19 Dov Knohl, autor povijesti Guš Eciona, piše: "Tijek izraelskoga Rata za neovisnost obilježen je mnogim čudima. Mnoga su židovska naselja i ispostave spašeni u posljednji tren, pod neobičnim okolnostima, koje religiozne osobe mogu smatrati jedino ishodom božanske intervencije" (Knohl, 1958:9). Novinar Michael Greenspan, koji je po vlastitom navodu nereligiozan, prije nekoliko je godina snimio seriju dokumentarnih filmova *Against all Odds: Israel Survives*, u kojima je istraživao neobjašnjive događaje vezane uz opstanak izraelske države. Greenspan je intervjuirao sudionike tih događaja, među ostalima i Avigdora Kahalanija te prikupio materijal koji gledatelja teško može ostaviti ravnodušnim.

20 Heschel, 1987:203-204.

elu je brzo zaživjela demokracija, osnovane su izvrsne obrazovne ustanove, pokrenuta industrijska i poljoprivredna proizvodnja, uvedena socijalna i zdravstvena zaštita, uređena jednakost građana pred zakonom te zajamčene vjerske, političke, građanske i manjinske slobode. Arapima koji su tijekom rata otišli ili su protjerani iz svojih domova nije bio dopušten povratak, a onima koji su ostali nametnuta su ograničenja kretanja i drugih aktivnosti koja su, uz postupna ublažavanja, trajala do 1966.[21] S vremenom su izraelski Arapi stekli prava i pogodnosti života u demokratskom društvu, poput mogućnosti sudjelovanja u političkom životu[22] i prava na javno kritiziranje poteza i politike Vlade. Ipak, između Izraelaca i Arapa vladalo je, i još uvijek vlada, nepovjerenje uzrokovano godinama sukoba. Arapi zbog toga nisu podlijegali vojnoj obvezi niti su se mogli zapošljavati na mjestima na kojima se posebna pozornost posvećivala sigurnosnom aspektu. Arapi se, uz određene iznimke, nisu mogli doseljavati u Izrael, dok je poticaj na židovsko doseljavanje bio okosnica ne samo izraelske politike nego samoga postojanja Države. Izrael je definiran kao "židovska država", što je do danas ostalo predmetom žustrih neslaganja čak i unutar židovskoga nacionalnog korpusa. S druge strane, životne prilike Arapa, uključujući razinu obrazovanja, kvalitetu medicinske skrbi, zaposlenost i standard života, slobodu govora, vjeroispovijesti manjinskih zajednica poput kršćana i sljedbenika bahaizma te političkoga djelovanja, brzo su nadmašile one u većini drugih arapskih zemalja. Ekonomski i društveni razvitak Države Izrael pogodovao je i Židovima i nežidovima koji su Izrael prihvatili kao domovinu. Izrael je, osobito za onaj dio populacije koji je uz osobnu vještinu, kreativnost i marljivost stekao i određeni stupanj naobrazbe, brzo postajao zemlja velikih mogućnosti. Srednji je stalež rastao puno brže nego u bilo kojoj okolnoj arapskoj zemlji.

---

21 Morris, 2008:349.

22 Zanimljiv članak o dvojbama i aktivnostima stranke *Mapam* po osnutku Države glede učlanjivanja Arapa, stavljanja Arapa na parlamentarne izborne liste i arapskim reakcijama donosi Yael Yishai u Kedourie & Haim, 1982:241-256.

Veliku razliku u odnosu na prilike u poslijeratnoj Europi predstavljalo je, dakako, sigurnosno pitanje. Budući da ni jedan susjed nije sa židovskom državom uspostavio trajni mir, nego samo primirja, golema sredstva ulagala su se u sektor obrane. Izraelci su na granicama izgradili mrežu vojnih i nadzornih objekata, a sigurnosno-obavještajni sustav i vojno ustrojstvo proželi su gotovo svaki segment društva. Usprkos tome, upadi arapskih gerilaca i terorista bili su česti, a Izraelci su nemilosrdno uzvraćali prodirući u područja država iz kojih su dolazili, kako bi uništili terorističke baze, a ponekad i drugo što bi im se našlo na putu. Kako su razmjeri Holokausta postajali poznati i sve šokantniji, kao i okolnosti pod kojima su izginule stotine tisuća europskih Židova kojima su Saveznici mogli pomoći, ali nisu,[23] jačala je svijest Židova o tome da ovise samo o sebi. Pozive na zatiranje židovskog naroda, kakve su tridesetih godina u Europi mahom zanemarivali kao prazne prijetnje poremećenih razmetljivaca, Židovi su sada uzimali zaozbiljno. Pouzdanje opstanka Izraelci su stavili u snagu i opremljenost vlastite vojske, opću spremnost naroda te učinkovitost sigurnosnih službi, što je rezultiralo visokim stupnjem militarizacije zemlje. Usprkos tome, opći ekonomski boljitak, a osobito porast životnog standarda i građanskih prava među Arapima otvorili su put očekivanjima normalizacije odnosa kako s njima tako i s njihovim sunarodnjacima iz okolnih zemalja. Takva očekivanja među izraelskim političarima osobito su gajili Židovi podrijetlom iz Europe, mahom Aškenazi, koji su od osnutka Izraela dominirali izraelskom politikom. Za razliku od Mizrahi Židova i donekle Sefarda, mnogi su od njih, budući da su dolazili iz istočne Europe ili ponikli i obrazovani u tradiciji europskoga humanizma, bili gorljivi socijalisti i sekularisti. Njihov je materijalistički pogled na stvarnost, koji se temelji na pretpostavci da će porast životnoga standarda te građanskih i političkih prava Arapa – uključujući i one koji su deklarativno bili neprijateljski

---

23 Primjer je nekoliko stotina tisuća mađarskih Židova koji su 1944. željeznicom prevezeni u logor Auschwitz-Birkenau i ondje ubijeni.

svrstani, pripadnici terorističkih organizacija pa i sudionici u terorističkim napadima – nužno dovesti i do smanjenja razine neprijateljstva, tijekom godina prerástao u službeno očekivanje na temelju kojega se osmišljavao politički program na razini države. On je kulminirao Mirovnim sporazumom u Oslu, alternativno izraelskim povlačenjem iz Gaze (motivi koji stoje iza toga povlačenja još nisu poznati javnosti[24]). No, umjesto očekivanih smirivanja napetosti s Arapima, nakon izraelskih ustupaka i potpisivanja mirovnog sporazuma s PLO-om pokrenuo se suprotan proces.[25] Islamističke su skupine ustupke tumačile i predstavljale muslimanskoj javnosti kao dokaz židovske slabosti do koje je dovelo njihovo militantno djelovanje te kao znak da će ih Alah uskoro potpuno uništiti, kao i križare prije njih. Bila je to argumentacija pred kojom su mnogi predstavnici lijevoga sekularno-humanističkog bloka ostajali osupnuti i zbunjeni. Analitičari i aktivisti s desnoga bloka, pak, koji su predviđali takav razvoj događaja te se protivili političkim ustupcima, osnažili su utjecaj u izraelskom društvu. A takvi su u posljednjih nekoliko desetljeća sve češće dolazili iz religijskih krugova.

Gotovo sve radikalne skupine koje su među Arapima-Palestincima našle uporište i koje su izraelske ustupke odbacile kao poticaj za uspostavu održivog mira (mira u zapadnjačkom smislu riječi[26]) izravno su i deklarativno povezane s religijom islama.[27] One su

---

24 Gorenberg navodi kako su Šaronovi ciljevi ostali nejasni i nabraja nekoliko mogućih političkih i ideoloških razloga (Gorenberg, 2006:373). S druge strane, mnogi pretpostavljaju da je opasnost od kaznenog progona zbog korupcije stvarni razlog Šaronova programa povlačenja iz Gaze, jer je on njime svratio pozornost s mnogobrojnih afera za koje su bili optuživani on i njegovi sinovi te se umilio ljevici koja je dominirala izraelskim pravosuđem.

25 Statistika iz druge polovice 1995. pokazuje kako je u dvije godine "mira" stradalo 38% svih žrtava arapskog terora dotadašnje izraelske povijesti (Stav, 2001:24).

26 Dio terminologije bit će potrebno kasnije definirati; islamističke skupine, poput Hamasa, ne protive se miru ukoliko je taj mir *Pax Islamica* pa su oni u svom viđenju svijeta, može se reći, pacifisti.

27 Određeni dio Arapa kršćana, poput Georgea Antoniusa ili Edwarda Saida, pozivali su se više na nepravdu koju je Arapima nanio cionizam i imperijalizam te se također mogu svrstati među nesmiljene kritičare Izraela, ali ne i radikale u smislu u kojem su radikalni Hamas ili Mučenici el-Akse. Radikalna skupina koja nije islamistička

kompromise s Izraelom često odbijale ne pozivajući se na kakva konkretna neispunjena očekivanja, nego na religijska načela, vjerski zakon i vjersku tradiciju, često s tematikom interakcije muslimanskoga proroka Muhameda i hidžaskih Židova. Takva je argumentacija za sekularne Aškenaze predstavljala veliku zagonetku, štoviše, bizarnost kojoj se dugo nije pridavala ozbiljna pozornost. Dok su izraelski političari toga kova nastojali kao odgovor na arapske pozive na džihad osmisliti bolji politički program kojim bi ih dodatno odobrovoljili i uvjerili u svoju nepatvorenu predanost politici dijaloga, islamističke su skupine ostajale postojano neimpresionirane. One su u svom "političkom programu" Izrael definirale kao privremenu tvorevinu, poput križarskoga kraljevstva iz 12. stoljeća, proizvod cionističke, britanske i američke protuislamske urote, kršćansko-židovskoga imperijalizma i spleta okolnosti, odnosno kao političku koincidenciju. Neki su među njima u nastanku Izraela prepoznali više od političke koincidencije – kaznu zbog vlastitoga odstupanja od Alahova puta. No u oba ta oblika Izrael se shvaćao kao fenomen protivan temeljnim načelima islama. Nečuveno je da *Dar al-islam* opet postane *Dar al-harb* ili da se usred *Dar al-islama* stvori *ẓimijska* država. Jedini legitiman muslimanski odgovor na njezino postojanje jest džihad koji privremeno može zamijeniti *hudna*.

Istodobno sa širenjem sekularnoga cionističkog pokreta, radikalizacijom arapskoga neprijateljstva, progonima Židova tijekom Drugoga svjetskog rata, a osobito nakon vojnih uspjeha Izraela u ratovima iz 1948. i 1967. (pa i u ratu iz 1973., ali iz bitno drugih razloga), među Židovima su jačale religijske skupine kao nositelji ideje cionizma. Već od početka cionističkog pokreta među aškenaskim je Židovima, koji su bili glavni nositelji političkog cionizma, postojao ogranak koji je bio potaknut vjerskim motivima, iako je

je Narodna fronta za oslobođenje Palestine (PFLP) čiji je prvi vođa George Habaš palestinski kršćanin. No ta je skupina ideološku platformu gradila na marksizmu-lenjinizmu te je nakon kolapsa Sovjetskog Saveza izgubila utjecaj i danas se ne može smatrati važnijim političkim čimbenikom među palestinskim Arapima.

većina ortodoksnih religioznih Židova prije 1940-ih bila nezainteresirana za cionizam ili mu se protivila. U prvim godinama nakon osnutka izraelske države mnogi među njima smatrali su je teološki nelegitimnom političkom koincidencijom. Za mnoge od njih ona je bila proizvod vjerski nedopustivoga židovskoga političkog aktivizma, za koji Židovi nemaju božanski mandat. Za stvaranje Izraelove države i povratak Židova iz *galuta*, smatrali su, trebalo je čekati na Božju intervenciju i dolazak Mesije. Dio je religioznih Židova takvoga političkog opredjeljenja pred strahotama Holokausta promijenio mišljenje i pristao uz cionizam. Među njima je poznat rabin Teichtal koji je tijekom rata zaključio da je uvjet za židovsko konačno otkupljenje (*geula šlema*) taj da se vrate i opet izgrade Erec Izrael.[28] Ali obrat većih razmjera u percepciji cionizma religijske zajednice zbio se kasnije, nakon pobjeda iz 1967. i 1973. Kao i kod muslimana, židovski se stav prema političkim prilikama može u mnogim aspektima povezati s drevnim svetim spisima i s tradicijom. Jedan aspekt svetih spisa i tradicije i kod Židova i kod muslimana predstavlja izravnu poveznicu s današnjicom, a to je tumačenje Božje volje kroz prizmu *zbivanja*, kako onih iz drevne i srednjovjekovne prošlosti (bila ona povijesna u znanstvenom smislu riječi, tradicionalna ili mitološka) tako i aktualnih, onih koja se događaju ovdje i sad. Ako je za mnoge religiozne Židove u svibnju 1948. Izrael izgledao kao proizvod političke koincidencije i umješnosti bogohulnih ambicioznih sanjara, neobične i krajnje neizgledne pobjede u Šestodnevnom i Jom kipurskom ratu predstavljale su, ili barem ponudile, razloge za reevaluaciju toga stava na temelju promišljanja ne samo o općenitom Božjem upravljanju povijesnim zbivanjima, nego o Božjem usmjeravanju tijeka *moderne bliskoistočne povijesti* prema konačnom ispunjenju drevnih biblijskih obećanja. Neki od najutjecajnijih izraelskih rabina upravo su tako protumačili politička zbivanja te svoje religijske zajednice potaknuli na predan političko-mesijanski aktivizam. Mnogi Židovi tako

28 Schindler, 1990:7-8.

konvertirani na cionizam, na bliskoistočnoj političkoj pozornici više nisu nastupali samo kao politički pragmatici, nego i kao borci za postizanje eshatoloških ciljeva. Ta dva politička opredjeljenja – židovski politički pragmatizam i politički mesijanizam – kako ćemo vidjeti kasnije kroz ovu studiju, nisu nužno oprječna u praksi kao što su u teoriji, što je fenomen do sada ne osobito obrađen u politološkim istraživanjima.

Dodatna interakcija između politike, povijesti i religije među Židovima pojavila se u fenomenu da je dio nekoć sekularnih Židova, kako u Izraelu tako i u dijaspori, upravo zbog povijesti modernoga Izraela, postao religiozan. Tako obraćen Židov (*hozer betšuva*) koji sa Zapada doseli u neko od naselja u Judeji ili Samariji, na Izrael gotovo sigurno ne gleda kao na političku koincidenciju.[29] Takvom ga ne doživljava ni većina židovskih naseljenika Judeje i Samarije, koji te krajeve smatraju božanskom baštinom pa ih tako i nazivaju – *nahala* ili *hitnahalut*, a sebe baštinicima – *mitnahalim*.

Impulsi koji potiču i oblikuju osobno viđenje Države Izraela, kako kod Židova tako i kod Arapa, kompleksni su, slojeviti, mnogobrojni, raznoliki i nerijetko solidno utemeljeni na kvalitetnim argumentima čak i kad su oni posve oprječni. Bilo da su religijski ili sekularni, ideološki ili pragmatični, iracionalni ili racionalni, oni su stvarni, a politički akteri koje ti impulsi potiču, autori su bliskoistočne stvarnosti u njezinu današnjem obliku i kreatori njezine budućnosti. Oni među njima koji u postojanju izraelske Države prepoznaju čimbenike koji nisu (samo) ovozemaljski, nego (i) duhovni, transcendentalni, soteriološki, mesijanski i eshatološki, božanski ili đavolski nadahnuti ili potaknuti, arapsko-izraelskom sukobu prilaze s aspekta koji je jedinstven i koji se nerijetko duboko kosi sa zapadnjačkim kako svjetonazorom tako i pristupom

29 Kao student sam 2003. u Hebronu upoznao lokalnog rabina, koji je sa suprugom i četvero djece preselio iz New Yorka u Hebron, grad u kojem oko 800 Židova živi među više od 100.000 Arapa i jedno je od najopasnijih mjesta u Izraelu. Iz razgovora s njime zaključio sam da upravo religiozni Židovi iz zapadnih zemalja čine važan stup tih zajednica.

međunarodnim odnosima, vođenjem politike, rješavanjem sukoba i zastupanjem nacionalnih interesa. Brojnost takvih aktera, osobito među Arapima muslimanima, nije zanemariva, a ishod izbora u Gazi 2006. kao i zbivanja vezana uz takozvano "arapsko proljeće", pokazuju da bi ona diljem Bliskog istoka mogla biti vrlo velika. Moje je mišljenje da se taj aspekt treba ozbiljno sagledati, kvalitetno istražiti bez izbjegavanja konfliktnih i kontroverznih tema te sve njegove relevantne dijelove uvažiti pri traženju održivoga bliskoistočnog rješenja.

2.

METODOLOGIJA I IZVORI

Postojanje djelatne interakcije između religije i politike u židovstvu i islamu,[1] kao fenomena utemeljena na njihovim dotičnim svetim pismima te vidljiva u drevnim i srednjovjekovnim povijesnim zbivanjima, stvarnima ili zamišljenima, nije upitno. U brojnim povijesnim i teološkim studijama ono je već kvalitetno obrađeno. Ali, postoji li slična interakcija i povezanost i u aktualnim bliskoistočnim zbivanjima, onima o kojima ne čitamo u sakralnoj i povijesnoj literaturi, nego u dnevnom tisku? Odgovor na to pitanje po mišljenju mnogih promatrača također je potvrdan. Riječima Davida Leeminga: "Nakon pregleda bliskoistočne mitologije teško je izbjeći povezanost između mitologije i zbivanja koja se na Bliskom istoku događaju danas."[2] Ono što je manje jasno jest kolika je uloga te "mitologije" u zbivanjima; kako je prepoznati, istražiti i "izmjeriti"?

Već letimičan pogled na bliskoistočna politička zbivanja, posebice ona vezana uz Izrael, otkriva da je povijest, ponajprije sakralna (postoji li druga?), jedna od okosnica identiteta zajednice i pojedinca te odrednica mnogih savezništava i suparništava. Židovi

1 Dio prostora u ovoj knjizi bit će posvećen i kršćanstvu, budući da je uloga kršćana u bliskoistočnim zbivanjima velika, a u nekim je razdobljima, kako ćemo vidjeti, bila i ključna. No glavnina analize odnosi se na židovstvo i islam.

2 Leeming, 2004:131. Leeming je autor ili suautor više zapaženih studija o mitovima i mitologiji.

i Arapi u svojim se zahtjevima pozivaju na religijske koncepte, dijelove svetih spisa i njihova tumačenja, nerijetko kao da je njihova relevantnost za sadašnjost i budućnost ista, katkad čak i veća nego što je bila u prošlosti. Iz bliskoistočne vjerske retorike nerijetko se može zaključiti kako mnogi današnji religiozni i religijski akteri bliskoistočnih zbivanja sebe zaozbiljno vide kao sredstvo ostvarenja davno zacrtanih božanskih nauma ili kao slijednike skupina i pojedinaca iz minulih vremena, preko kojih se zbivaju djela čija se eshatološka i soteriološka vrijednost isprepleće s političkom.[3] Pretpostavka da su svi akteri arapsko-izraelskoga sukoba koji se pozivaju na kanon nužno religijski motivirani bila bi, dakako, ishitrena. Mnogi su od njih na neki način i u određenom opsegu bili izloženi zapadnjačkom, načelno sekularno humanističkom pogledu na vjeru i politiku, prema kojem su to dvije odvojene društvene sfere.[4] U trenutku kad se nađu pred stvarnim političkim odabirom, tendencija da konzultiraju neku svetu knjigu vjerojatno nije apsolutno nadređena tendenciji da postupe u skladu s nekim drugim načelima ili interesima. Samo pozivanje na vjeru od strane političkih aktera nije nužno odraz njihovih stvarnih političko-religijskih poriva. Vjera na koju se kao motivacijski čimbenik poziva neko političko tijelo može biti sredstvo ili izlika za postizanje kakva ipak više "ovozemaljskoga"[5] cilja. Neki arapski režimi su, primjerice, u određenim fazama arapsko-izraelskog sukoba, potvrđivali pred vlastitim narodom da je uništenje židovske države islamska vjerska

---

3 Često arapsko ime Abdulah znači "Božji sluga" ili "Božji rob", kao i danas manje učestalo židovsko ime Obadija. U hrvatskom jeziku ne postoji sličan ekvivalent niti mi je poznato da postoji u drugim slavenskim, romanskim i germanskim jezicima.

4 Tu pretpostavku dijele i mnogi kršćani, na temelju Isusovih riječi iz Evanđelja po Mateju 22:21 da "Caru [pripada] carevo a Bogu Božje" (vidi i Mk 12:17, Lk 20:25). Ipak, u različitim se denominacijama i ograncima kršćanstva različito gleda na razinu i oštrinu razdvajanja sfere vjere od drugih društvenih sfera. Dok se amiši ili neke katoličke redovničke družbe nastoje u potpunosti odvojiti od "svjetovnih" zbivanja, mnogi evanđeoski kršćani vjerski su motivirani za politički i društveni aktivizam.

5 "Ovozemaljsko" i "religijsko" u židovstvu i islamu nisu razgraničeni kao u kršćanstvu, o čemu će kasnije biti više riječi, ali ovdje se riječ odnosi na motive doista nepovezane s religijom na bilo koji način.

dužnost, a istodobno su vodili tajne pregovore s Izraelcima o granicama iste te države. Tu je, pak, zanimljivo vidjeti otkud u narodu religijski žar koji i sam diktatorski režim primorava da mu podilazi. Je li on odraz stoljetnoga formiranja civilizacije? Jesu li ga stvorili režimi kako bi pozornost javnosti svratili s važnijih društvenih tema ili su ga raspirili ambiciozni vođe radi osobnog probitka? Još u petom stoljeću prije Krista, grčki sofist Kritija ustvrdio je da su religiju izmislili lukavi političari kako bi se ljudi iz straha od božanstva pokoravali njihovim zakonima.[6] Iako je teza o takvu nastanku religije teško održiva, uporaba religije u takve svrhe tijekom povijesti nije bila rijetkost (ali ni konstanta, kako bi marksistički autori željeli prikazati). S druge pak strane, iza moderne političke terminologije i govora o, primjerice, ljudskim i manjinskim pravima, borbi protiv imperijalizma i kolonijalizma, nacionalnoj sigurnosti, pravu na samoodređenje, pravdi, miru, jednakosti i slobodi, može se skrivati religijsko percipiranje stvarnosti i religijski politički aktivizam. Razlučivanje između političko-materijalističkoga i političko-religijskoga aspekta bliskoistočnog sukoba zahtijeva metodološka rješenja kojima će se ta problematika analizirati na razini koja uvažava, ali nadilazi retoriku pa i postupke aktera. Već ovdje moram napomenuti kako su i židovstvo i islam, za razliku od zapadnoga kršćanstva, ne samo sustavi dogmi o duhovnim stvarima, nego i sustavi zakona kojima se određuje život zajednice i pojedinca te su religijsko i političko isprepleteni do te mjere da je s klasičnoga židovskog i klasičnoga islamskog stajališta ovo istraživanje vjerojatno na rubu apsurda. S politološkoga nije, osobito uzme li se u obzir fenomen da je kroz povijest politika, često pod utjecajem stranih ideja koje su iz okolnih civilizacija prodirale u židovsko ili neko islamsko društvo, vršila utjecaj na religijsku misao, što kanonom (premda je sam kanon dijelom upravo tako nastajao)

6 Kritija (oko 460. – 403.) je bio prvi poznati teoretičar religije koji je religiju proglasio političkim izumom, što je u njegovo doba bila avangardna misao. Kasnije ju je razradio Polibije, a kulminaciju je dosegla u pisanjima njemačkih filozofa iz devetnaestoga stoljeća (vidi Guthrie, 1969:243-244).

nije bilo predviđeno. Odnos između religije i politike time više nije jednosmjeran, nego se radi o interakciji, koja istraživanje ovakve vrste svakako čini zanimljivim.

Metoda primijenjena u ovom istraživanju

Upoznavanje sa židovskim, islamskim, a na koncu i s kršćanskim religijskim i povijesnim izvorima osnovni je preduvjet za takvo istraživanje. Bez njega već sama terminologija zbunjuje, dok koncepti koji su strani zapadnjačkoj političkoj misli, a važan su dio bliskoistočnog diskursa, ostaju nepoznanica.[7] To dovodi do nepotpunoga ili potpuno pogrješnog razumijevanja, ili pak do zanemarivanja rečenoga, a religijsko djelovanje lako ostaje nezamijećeno ili pogrješno shvaćeno. Dio ove knjige zato se odnosi na proučavanje kanona i relevantnih dijelova povijesti, sa svrhom razumijevanja koncepta kao što su “Sveta zemlja”, “Hramska gora”, “Svetinja nad svetinjama”, “mesijanizam”, “Khajber”, “Hudejbija”, “sveti rat”, “Dar al-harb”, “sulh”, “hudna” ili “hitnahalut”. Za usporedbu političkoga djelovanja aktera arapsko-izraelskog sukoba s idejama i postupcima iz kanona ili povijesti, semantičko poznavanje tih pojmova nedovoljno je bez upoznavanja konteksta u kojem su nastajali te konotacija i religijske simbolike koje sadrže. Sa svrhom toga upoznavanja, iz primarnih je i povijesnih izvora preuzet izbor tema, a izbor se – uz određene iznimke – temelji na njihovoj relevantnosti za današnje prilike, kao i na onome na što se židovski i muslimanski akteri obrađeni u ovoj knjizi sami pozivaju. Iznimke su zbivanja koja sam opisao kako bih čitatelju predstavio neprekinuti povijesni slijed, a ona se prvenstveno nalaze u *Pregledu povijesti Svete zemlje do islamskih osvajanja*. Na tome sam temelju potom otvorio pitanje povezivanja određenoga političkog djelovanja s ka-

7 Isto vrijedi i za zapadnjačke koncepte na Bliskom istoku. Duhovit i lucidan osvrt na tu tematiku predstavio je B. Lewis u prvom dijelu članka *Freedom and Justice in the Modern Middle East* (Lewis, 2010).

nonskim i drugim primarnim izvorima, povijesnim presedanima ili vjerskim načelima. Dio pozornosti posvećen je postupcima koji u nekoj mjeri nisu u skladu s uvriježenim načinom društvenoga i političkog postupanja, koji se kose s općeprihvaćenim načelima logike i pragmatike ili, što je za ovu knjigu od osobite važnosti, da se mogu smatrati iracionalnim. Odmah valja naglasiti kako nije uputno pretpostavljati da je svako vjerski motivirano političko djelovanje iracionalno, kao ni da je svako sekularno političko djelovanje racionalno. Ali, djelovanje koje se kosi s logičnim pa i zdravorazumskim rasuđivanjem, a istodobno se može izravno povezati s kanoniziranim vjerskim načelima, predstavlja solidan temelj za pretpostavku da se ono uistinu i temelji na religioznosti. Istodobno, i u židovstvu i u islamu postoje pretpostavke za pragmatično postupanje te neki religijski obrasci mogu biti nositelji političkog pragmatizma pa i makijavelizma.[8]

Poznati analitičar interakcije Orijenta i Okcidenta Elie Kedourie (1926. – 1992.), koji je kombinirajući osobna iskustva[9] i briljantnu logiku ukazivao na površnost, plitkost i ideološke predrasude s kojima Zapad shvaća i upleće se u Istok, naveo je kao jedan od ključnih razloga takva pristupa nedostatak primjene metode kojom čovjek, kad analizira fenomene iz svoga okruženja, "ostaje u doticaju s realnošću", a to je usporedba izrečenoga s učinjenim.[10] Aktere bliskoistočnih zbivanja, prema njegovu mišljenju, zapadnjaci često procjenjuju i pohvaljuju temeljem onoga što oni govore. Njihove se riječi pri tome ne podvrgavaju ispitu iskustva, djela i uvida u konkretne poteze. Ambicija ovoga istraživačkog projekta je izbjeći takav pristup. Već na samom početku bilo mi je jasno kako su mnoge riječi, djela i religijski izvori na kojima se oni temelje svijetu u kojem ja živim potpuno strani. Dio njih je odbojan i krajnje kontroverzan. Opredjeljujući se za ovu temu, ipak, opre-

8 Jedan od najboljih primjera religijske političke pragmatike utemeljene u kanonu predstavlja koncept *hudejbijskoga* primirja, o čemu će biti više riječi kasnije.

9 Kedourie je Židov koji je rođen i odrastao u Iraku.

10 Kedourie, 2004:3.

dijelio sam se i za iznošenje cjelovitih podataka, bez uglađivanja i zanemarivanja relevantnih morbidnih i bizarnih dijelova. To sam učinio radi pružanja što objektivnije i znanstveno i metodološki ispravnije slike analiziranoga. Relevantnost analiziranoga sam kao kriterij načelno pretpostavio drugim obzirima, zbog čega ova knjiga obrađuje i neke neugodne epizode iz islamsko-židovskih odnosa koje nisu čest predmet istraživanja. U kojoj mjeri te epizode treba učiniti dostupnima izvan znanstvene zajednice pitanje je na koje ću se također osvrnuti, iako nisam siguran da na njega imam posve jasan odgovor.

Ovo istraživanje polazi od pretpostavke da religiozni akteri, ma koliko bili religiozni, nikad ne djeluju isključivo na temelju religijskoga motiva, nego iza njihovih postupaka u određenom opsegu uvijek stoje i neki drugi čimbenici, poput psihološkog stanja aktera pa i najrazličitijih ovozemaljskih interesa. Uvažavajući kompleksnost ljudskih motiva, djelovanja i ponašanja te ljudske duhovne, duševne i tjelesne prirode,[11] ono se temelji i na pretpostavci da stečeno znanje o bilo kojoj politološkoj, sociološkoj, antropološkoj, povijesnoj ili religijskoj temi može biti točno, ali nikada nije potpuno. Zato se u ovoj knjizi nisam bavio procjenom razine religioznosti aktera arapsko-izraelskog sukoba; za takvo što trebalo bi se usredotočiti na jednu osobu, a analiza bi morala uključivati i psihološki dio, što nije područje u koje sam osobito upućen. Cilj istraživanja na kome se temelji ova knjiga je otkrivanje postojanja političkog ponašanja ili političkih obrazaca u arapsko-izraelskim odnosima koji se u određenoj mjeri oslanjaju na kanon ili na tumačenje kanona (tradicionalno, povijesno), a osobito na otkrivanje dijelova u kojima postoji korelacija i interakcija između religijskoga i političkoga zbog kojih ni jedno ni drugo nije apsolutno zadano i nepromjenjivo. Da bi se takvo političko i religijsko ponašanje otkrilo u arapsko-izraelskim odnosima, ono se, po mojemu mišljenju, najprije mora prepoznati unutar svake od tih religija zasebno.

11 1 Sol 5:23.

Razlog je jednostavan: ako u arapsko-izraelskom sukobu religija ima političku ulogu, njezino postojanje kao političkog čimbenika sigurno nije plod toga sukoba – on može biti samo pokretač i raspirivač već postojećih ideja koje u spomenutim religijama postoje neovisno o aktualnom međusobnom kontaktu ili sukobu i starije su od njega. To ipak, pokazat ću, ne isključuje postojanje utjecaja aktualnoga arapsko-izraelskog sukoba na modificiranje tih ideja, i to i u židovstvu i u islamu i u kršćanstvu.

Religijska načela i politički program

Jedna od važnih razlika između religije[12] i politike u striktnom smislu riječi jest u njihovim svjetonazorskim i ontološkim pretpostavkama. S religijske točke gledišta postoje apsolutne vrijednosti koje se poimaju u crno-bijeloj dihotomiji. Bog je apsolutno dobro, a suprotnost Bogu (nevjera, krivovjerje, apostazija, vrag itd.) apsolutno je zlo. Kako se predmet prosudbe spušta iz duhovne, metafizičke sfere prema ovozemaljskome te se svodi na konkretna pitanja, od važnih prema trivijalnima, tako crno-bijela dihotomija ustupa mjesto spektru sve bogatijem nijansama i sve siromašnijem oštrinama. To je stupnjevit proces koji prepoznaje razine. Razina na kojoj se crno-bijela dihotomija počinje razlijevati u spektralnost u židovstvu, kršćanstvu i islamu, ali i u percepciji pojedinih Židova, kršćana i muslimana, može biti vrlo različita. Osobe, ideje, koncepti i djela mogu se tako percipirati kao crna ili bijela, ovisno o njihovu položaju *vis-à-vis* postojećih metafizičkih apsolutnosti dotične religije. Mogu se percipirati i kao samo načelno negativna ili pozitivna, pri čemu su uz apsolutnosti za kriterij njihove evaluacije uzimaju i drugi parametri, kao što su okolnosti ili osobno iskustvo. Ili se pak mogu percipirati s naglaskom na optimalno unutar postojećeg konteksta ili zadanog okvira.

12 Pojam "religija" u ovoj studiji odnosi se prvenstveno na židovstvo, kršćanstvo i islam, odnosno na monoteističke religije. Mnoge druge istočnjačke religije utemeljene su na posve drukčijim premisama, ali one u bliskoistočnom političkom kontekstu nisu odveć relevantne.

S ovozemaljske, pak, točke gledišta, koja uključuje politiku sukladno njezinu zapadnjačkom, demokratskom[13] i humanističkom shvaćanju, ništa nije crno-bijelo. Sve što postoji, uključujući osobe i ideje, satkano je od nijansi i prožeto dobrim i lošim stranama, prednostima i nedostatcima, a omjer dobroga i lošega, odnosno prednosti i nedostataka, i to u korelaciji s uvjetima koje pruža okolina, kontekstom i svrhom, a ne neka apsolutna esencija, kriterij je za njihovu evaluaciju. Zato je svaka misao, koncept i postavka podložna pregovaranju, ustupcima, prilagodbi, demokratskom biranju i pragmatičnu modificiranju. (Neke političke postavke, kao što je u zapadnom svijetu demokracija, mogu se u određenom smislu smatrati apsolutnom vrijednošću, ali one to nisu zbog svoje inherentne, esencijalne apsolutnosti, nego zbog nepostojanja kompetitivne alternative ili zbog lošeg iskustva s alternativama.) Tako je i s temeljem i okvirom za političko djelovanje, koje definira politički program. Nijedan politički program (opet u zapadnjačkom smislu riječi) ne smatra se apsolutno dobrim ili apsolutno lošim, nijedan nije savršen i bogodan, ma koliko bio dojmljiv i učinkovit. Slijedom toga, svaki je politički program otvoren za raspravu, dorade, preinake pa i ukidanje. Upravo se to često i događa na izborima, kada biračko tijelo odbaci jedan politički program i odabere drugi, koji mu može biti potpuno suprotan.

Religijsko djelovanje u sferi politike temelji se na nečemu potpuno različitom od političkoga programa prema gore opisanome: na religijskim načelima. Religijska načela židovstva, kršćanstva i islama proizlaze iz natprirodnih objava, njihov je izvor duhovni, njihova je vrijednost apsolutna, a relevantnost postojana i neovisna o trenutačnim ovozemaljskim okolnostima, koje su za razliku od njih prolazne. Kao bogodana, postojala su prije nastanka aktualnih

13 Demokracija je važan čimbenik ovdje analiziranoga političkog sustava zato što su totalitarizmi, čak i kad se ne zasnivaju na religiji, također skloni crno-bijelom viđenju svijeta. Primjer je nacizam, u kojem je rasa odrednica apsolutnosti te komunizam, u kojem je to staleška pripadnost.

političkih prilika, a postojat će i nakon njih. S načelima se ne može postupiti kao s programom. Ona se ne izlažu ni pred čiji kritički pogled, nikome se ne podastiru radi evaluacije i rasprave, ona se ne dorađuju, ne preinačuju i ne usklađuju, a sama pomisao da bi se ukinula, makar i na demokratskim izborima, te zamijenila nečim suprotnim, blasfemična je. Religiozni Židovi, kršćani i muslimani kao politički akteri ne postupaju nužno prema vjerskim načelima. Postupaju li ili ne ovisi o razini na koju postave određeni konkretni predmet u odnosu na apsolutnosti. (Radikalizam u njegovu eklatantnom obliku nije ništa drugo doli primjena crno-bijele dihotomije iz metafizičke sfere u ovozemaljske situacije). Primjerice, pitanje pobačaja religiozan će Židov, kršćanin ili musliman vjerojatno procijeniti u znatno oštrijim tonovima od pitanja sindikalnog udruživanja. U bliskoistočnom političkom kontekstu upravo je postupanje koje se temelji na načelima, a ne na dogovorenom programu, često kvalitetan pokazatelj postojanja religijskih motiva. Njihovo postojanje, kako sam već napisao, ne znači nužno da je religijski motiv prevladavajući – jedini gotovo sigurno nije – ali korelacija religijskoga i drugih motiva osobe jedinstvena je kod svakoga pojedinog aktera i izlazi iz sfere striktno politološkog istraživanja. Stoga se ova knjiga metodološki temelji na otkrivanju moguće motiviranosti religijskim načelima u političkom i društvenom djelovanju, i to u određenom omjeru, koji nije nužno dominantan nad drugim mogućim motivima. Da bi se ta religijska načela otkrila u politici, potrebno ih je "otkriti" uopće, odnosno nužno ih je upoznati da bi ih se prepoznavalo. Njihovo je izvorište dvostruko: to su sveti spisi i to je povijesna naracija dotične religije (ne nužno tim redoslijedom).[14] Zbog toga je uvid u ta izvorišta metodološki od presudnog značaja za ovo istraživanje.

14 Povijest, a ne sveti spisi često je izvorište religijske misli o temama o kojima se sveti spisi ne izjašnjavaju. Osim toga, kako sam već naveo, povijest je u nekim dijelovima religije – a politička zbivanja vezana uz Svetu zemlju se nerijetko nađu u tome dijelu – metoda tumačenja svetih spisa pa stoga, gotovo bih rekao, prevladava nad kanonom.

Važnost povijesne perspektive

"Više nego bilo koji drugi sukob, spor između Arapa i Židova oko sićušnoga komada zemlje na istočnoj obali Sredozemlja epitomizira zamršenu povezanost prošlosti i sadašnjosti" napisao je Efraim Karsh na početku nedavno objavljenoga djela *Palestine Betrayed*.[15] Cijela ova knjiga predstavlja provjeru i u konačnici potvrdu te teze. Jedinstvenu važnost koju povijest ima za ispravno razumijevanje arapsko-izraelskih odnosa njihovi su analitičari uočavali odavna. Palestinsko kraljevsko povjerenstvo, primjerice, u svom poznatom Izvješću iz 1937. zabilježilo je: "Današnji je problem u Palestini doista nerazumljiv bez poznavanja povijesti koja leži u njegovoj pozadini. Ni jedan drugi problem našega vremena nije tako duboko ukorijenjen u prošlosti."[16] Važnost povijesti za razumijevanje arapsko-izraelskog sukoba danas se, slobodno se može reći, podrazumijeva i nije ju potrebno posebno argumentirati. Obje se strane često pozivaju *inter alia* na povijesna prava, koja su nerijetko okosnica pregovora i polemike. Važnost povijesti sama po sebi nije jedinstvena za arapsko-izraelski sukob. Prizivanje povijesti kod dokazivanja ili opovrgavanja političkih argumenata česta je pojava i u drugim sukobima diljem svijeta. Primjerice, tijekom raspada bivše Jugoslavije, povijesni je argument bio jedan od najčešće zagovaranih na svim stranama. Danas je prisutan u srpsko-kosovskom sukobu, u previranjima u nestabilnoj Bosni i Hercegovini te u naporima Makedonaca da usprkos protivljenju Grka dovrše stvaranje makedonske države, nacije, jezika, kulture i identiteta. Bilo bi apsurdno pokušati dublje proniknuti u bilo koji od tih sukoba bez kvalitetnoga povijesnog uvida. Ali sukob Židova i muslimana nad Erec Izraelom/Palestinom ipak je u nekim važnim vidovima povijesnoga konteksta drukčija. Povijest u njemu ima poseban autoritet kakav joj se izvan toga širega zemljopisnog područja gotovo

15 Karsh, 2010:8.

16 PRCR, 1937:2.

nikad ne pridaje izravno i na kakav se u uobičajenom povijesnom polemiziranju zavađenih naroda i vjera (primjerice Hrvata, Srba i Bošnjaka u zbivanjima koncem prošloga stoljeća) poziva malo tko relevantan među političkim akterima: teološki.

I židovstvo, naime, i islam na povijest gledaju kao na jedan od izvora vjere te je ona od presudnoga značenja za formiranje obiju tih religija.[17] Židovstvo i islam u prvom se redu temelje na objavi, ali osnovni nositelj i okvir objave i njezina tumačenja, uz svete spise, jesu događaji iz povijesti ili iz "sakralne povijesti" (*Heiligen Geschichte*).[18] U onome što se prema izvoru dotične vjere zbilo ili što je netko od nositelja autoriteta, poput kraljeva, vojskovođa, proroka, mudraca ili mučenika izrekao u određenom povijesnom kontekstu prepoznaje se očitovanje Božje volje, čak i kad nije eksplicitno navedeno da je Bog autor dotične povijesne epizode. Zato se može govoriti o povijesno-doktrinarnom aspektu obiju tih vjera (nasuprot teorijsko-doktrinarnom, koji ćemo razmotriti malo kasnije).[19] S historiografske točke gledišta, u izvorima vjere, kako židovstva tako i islama, postoji bogata pisana građa za analizu postojanja i razine njihove povijesnosti, ali s politološke, na kojoj se temelji ovaj rad, takva analiza nije nužna, osim u nekim detaljima. Kao što se spoznajama stečenima znanstvenom metodom načelno ne mogu mijenjati dogmatske postavke religije, tako ne mogu ni one utemeljene na vjerovanjima u povijesnost i najnevjerojatnijih

---

17 Nigosian, 2000:235; Bright, 2000:148; Nasr, 2007:15. Kršćanstvo, kao religija proizišla iz židovstva, također podrazumijeva teološku važnost povijesti, ali za sve druge velike svjetske religije to je stran koncept.

18 Sharon, 2007:316; više o tome konceptu kasnije.

19 Primjer povijesno-doktrinarnog u židovstvu bila bi karijera Ezre i Nehemije, koje je perzijski kralj Kir, tada vladar i nad područjem Erec Izraela, uputio u Jeruzalem s nalogom da ga obnove za život i bogoštovlje Židova povratnika. Rabin Alkalaj, religijski cionist iz 19. stoljeća, iz toga je zaključio kako će se i povratak Židova u Erec Izrael u moderno doba ostvariti uz suglasnost nežidovskih vladara Palestine (Goldwater, 2009:25). U islamu bi primjer mogao biti Hudejbijski sporazum, koji je Muhamed s Kurejšitima sklopio na deset godina. Kasniji islamski teolozi zaključili su na temelju Muhamedova postupka da primirje s nevjernicima može trajati najviše deset godina, čak i ako se to ne navede kao uvjet sporazuma (Khadduri, 1962:212, 220).

priča ili najapsurdnijih legendi. Židovstvo i islam imaju vrlo različit pristup konceptu povijesnosti unutar vlastite naracije,[20] što donekle zbunjuje i na što ćemo se letimice tu i tamo osvrnuti, ali ovdje je to manje relevantno. Ono što je za ovu analizu važno jest povijest kako je vidi dotična religija, kao i doktrine i stavovi na njoj utemeljeni te primijenjeni na aktualne bliskoistočne političke prilike. Osim povijesti kanonskoga razdoblja, koja je i najvažnija za oblikovanje religija, u kontekstu arapsko-izraelskog sukoba epistemološki značaj ima i kasnija pa i moderna povijest. Utjecaj novije bliskoistočne povijesti na redefiniranje nekih dijelova židovske i kršćanske teološke misli – prvenstveno eshatologije – značajan je. Moderna povijest utjecala je i na razvoj islamske misli, što nije neočekivano budući da je islam istodobno i vjera i društveno uređenje, ali u eshatološkom dijelu sunitske islamske teologije to se nije dogodilo (ali jest u soteriološkom, u priznanju samoubojstva kao mučeništva, o čemu će biti riječ u kasnijim poglavljima).

I židovstvo i islam u svojoj povijesti, osobito – ali ni u kom slučaju isključivo – u onom njezinu dijelu koji se odnosi na Jeruzalem, sadrži mnoštvo građe kako za oblikovanje vjerske samopercepcije tako i za tumačenje aktualnih bliskoistočnih zbivanja na način koji uključuje prepoznavanje postojanja nečega što nadilazi materijalistički, uzročno-posljedično posloženi niz fenomena. Sva privlačnost Jeruzalema, središnje točke arapsko-izraelskoga sukoba, leži u njegovu povijesno-religijskom kontekstu, izvan kojega bi taj grad bio potpuno nezanimljiv.[21] U židovstvu i islamu, vjer-

20 Donner, 1998. u poglavlju "The Qur'an and History" (str. 75-85) objašnjava zašto je kuranski pogled na svijet i čovječanstvo "profoundly ahistorical", a koncept povijesti, pri čemu je jasno da misli na povijest kao znanstvenu disciplinu, a ne na onu sakralnu "fundamentally irrelevant to the Qur'an's concerns" (str. 80). Nasr pak navodi da "Kur'an […] sadrži sakralnu povijest…" (Nasr, 2007:42). Jedna od razlika u pogledu na povijesnost u Bibliji i u Kur'anu jest u primjeni kronologije u ta dva teksta.

21 Jeruzalem se ne nalazi na važnom raskrižju niti kroz njega vodi kakav važan put, nema privlačnost lučkoga ili trgovinskog središta, nema stratešku ni administrativnu važnost itd. Grad je od konca Bar Kohbina ustanka pa sve do Križarskih ratova bio marginalna točka nekoliko imperija, nerazvijena, zapuštena i zanemarena.

sko se tumačenje aktualnih zbivanja ne oslanja nužno na teološku doktrinu – štoviše, definirane teološke doktrine za njihovu prosudbu u svetim spisima često uopće nema – već se ono oslanja na povijesno sjećanje i na tumačenje svetih spisa kroz prizmu povijesti. Zbivanja opisana u povijesnoj ili sakralnoj naraciji koja su vezana za Jeruzalem i Svetu zemlju time postaju generatori političkih stavova današnjih aktera bliskoistočnog sukoba. Lassner i Troen o tome pišu:

> Moć povijesnoga sjećanja da opravda političke tvrdnje i oblikuje moderna mišljenja i ponašanja ne bi trebala iznenaditi učene povjesničare Bliskog istoka. U židovskim i muslimanskim društvima, u kojima su veze tradicije čvrste, povijest nikada nije bila predmet čiju važnost odražava tek zanimanje za staretinariju niti su joj pouke ograničene na formalnu nastavu u učionicama ili posjetima svetištima i muzejima. Naprotiv, prošlost je služila i nastavlja služiti kao model koji reafirmira vjeru, usmjerava vjerovanje te potiče pojedince i uključene skupine na djelovanje. Arapi i Židovi su nedavno primijenili naracije iz davnih vremena kako bi izgradili suvremene koncepte nacionalnosti i nacionalnih država.[22]

Religijska politička i ideološka stanovišta vezana za Erec Izrael/Palestinu u židovstvu i u islamu razvijala su se kroz povijest, kroz bilježenje (ili retroaktivno kreiranje) i tumačenje zbivanja. Ona nisu davno definirane teologije i filozofije koje se mogu izučavati isključivo na razini teorijskih postavki, kao što bi to bio slučaj da se, primjerice, radi o platonizmu ili uvjetno rečeno o kršćanstvu. Povijesno-doktrinarni aspekt, dakako, ne isključuje postojanje teorijsko-doktrinarnog aspekta židovstva i islama, koji nije manje vrijedan i kojega također valja uvažiti i istražiti. Ali povijest je ta koja religijskoj misli (teoriji) pridaje mnoga tumačenja zbog kojih ona postaje relevantna i primjenjiva u politici danas.

---

22 Lassner & Troen, 2007:1.

Važnost teološke perspektive

Načelno govoreći, teologija i politika u židovstvu i islamu nisu razdvojene kao što su u kršćanskom svijetu, u kojem se odnos Crkve i države temelji na načelu "Bogu Božje, a caru carevo". I jedna i druga religija u svom konceptu otkupljenja sadrže element teritorija i političke vlasti. Dakako, židovsko i islamsko viđenje kako otkupljenja, tako teritorija i političke vlasti fundamentalno je različito, a često ni u židovstvu ni u islamu ne predstavlja skup koherentnih i općeprihvaćenih načela, o čemu će biti riječi kasnije. Ali relevantnost teologije za politiku, odnosno njihova isprepletenost pa i fuzija, teologiju čini neizbježivim čimbenikom svake dublje političke analize Bliskog istoka. Ovo nije teološka studija, no osvrt na neke osnovne teološke koncepte židovstva i islama je neizbježan.

Ranije spomenuti povijesno-doktrinarni zaključci u židovstvu i islamu su uglavnom, a formalno uvijek, "nadogradnja" na temeljima koji predstavljaju objavljene vjerske dogme i načela, kako su zacrtani u pisanim i kanoniziranim izvorima religije, odnosno onome što bi se moglo nazvati teorijsko-doktrinarnim aspektom. Sami izvori, odnosno teorijsko-doktrinarni aspekt, kako sam već spomenuo, često ne nude toliko izravnih rješenja za aktualne političke prilike vezane uz arapsko-izraelski sukob[23] koliko ih nude tumačenja utemeljena na kombinaciji tih izvora i povijesnih događaja. To je jedini razlog što ih u ovom prikazu metodologije navodim na drugom mjestu. Ovo se odnosi prvenstveno na islam (Jeruzalem se, primjerice, uopće ne spominje u Kur'anu), ali i na židovstvo utoliko ukoliko je jačanje suvremenoga religijskog cionizma više povezano sa zbivanjima kroz koja se tumači Pismo

23 U sveukupnoj povijesti muslimansko-židovskih odnosa do cionističkog pokreta, Židovi ne samo da nikad nisu bili nositelji političke vlasti nego su uglavnom izbjegavali svaki oblik političkog udruživanja ili svrstavanja. Iznimku predstavlja nekoliko visokih židovskih dvorskih službenika, primjerice u Andaluziji, ali njihova je politička služba bila državna, a država muslimanska, pa se nije odnosila na promicanje mesijanskih eshatoloških ispunjenja židovstva.

nego s izvanvremenskim i izvanprostornim shvaćanjem učenja samoga Pisma.[24]

Teorijsko-doktrinarni aspekt teologije u svrhu ove studije ponajprije jest nauk koji počiva na vjerskim konceptima koji su objavljeni božanskom intervencijom, dakle ne na povijesnom iskustvu. Ovaj pristup nije uvijek moguć, kao u slučaju židovskoga poimanja mesijanizma koje je kao vjersko načelo nakon Bar Kohbina ustanka više povezano s povijesnim iskustvom nego sa Svetim pismima. Među vjerska načela koja se mogu preuzeti iz svetih spisa spadaju neka djela, volja i značajke židovskoga Boga (jedan Bog koji je čovjeka stvorio na svoju sliku) odnosno Alaha u islamu (jedan Bog koji nema sliku), mnogi zakoni, obredi, soteriologija i eshatologija. Inherentni dio kako židovske tako i islamske teologije je i nauk o ovozemaljskim vrednotama, o etici i moralu, o čovjeku, o vlastitoj religijskoj zajednici i društvu izvan nje. U jednoj ili objema religijama postoji određeni opseg obrade ili barem načelna smjernica za razumijevanje tema kao što su odnos vjernika prema teritoriju i državi općenito, prema teritoriju Svete zemlje i državi na njemu partikularno, prema političkom suverenitetu, prema podložnosti ili nepodložnosti inovjernoj političkoj vlasti, prema ratu, miru i primirju, prema političkom pragmatizmu, popustljivosti i radikalizmu, prema inovjercima u svojoj sredini i inovjercima općenito, prema ljudskom životu, smrti, vječnoj nagradi i kazni, vojnoj pobjedi i porazu itd. Što o tim temama naučava židovstvo, a što islam, obrađeno je zasebno, jer su njihove teologije usprkos postojanju određenih dodirnih točaka fundamentalno različite. Time se izbjegava površnost izravnavanja vjera, koja postoji u značajnom dijelu postojeće literature u kojoj je ta tematika dotaknuta. Autori

---

24 Židovska Pisma obiluju, dakako, opisima povezanosti židovskoga naroda i Erec Izraela, ali njihovo božansko pravo da u njoj žive, prema Pismu, nije bezuvjetno; bezuvjetno je tek njihovo vlasništvo nad zemljom. Kod tumačenja izvornoga teksta u odnosu na aktualna zbivanja, koja mogu biti vrlo različita, presudnu ulogu imaju povijesni događaji. To umnogome objašnjava ujednačeniji i značajno pozitivniji pogled na Državu Izrael koji u religijskoj zajednici postoji danas nego što je postojao kad je država stvarana.

bez podrobnijeg uvida u teorijske i teološke postavke religija, koji ipak u arapsko-izraelskom sukobu religiju prepoznaju kao važan čimbenik, vjerovanja često uzimaju za glavni razlog radikalizma i nepomirljivosti, i to i kod jedne i kod druge strane podjednako. U povijesti obiju religija lako je pronaći brojne primjere brutalnoga vjerskog radikalizma. Zato se religija u politici često uzima za negativan čimbenik, bez puno razlučivanja *teorija* različitih religija. Ukoliko postoji ikakav komparativni pristup, on se odnosi na različita tumačenja svetoga teksta unutar iste religije, nipošto na različitost svetih tekstova različitih religija. Temeljna pretpostavka takva pristupa je da religijski "fundamentalizam" i u židovstvu i u islamu proizvodi jednak ili sličan politički radikalizam. Dio ove studije odnosi se i na provjeru te pretpostavke.

Vremenski i prostorni okvir

Iako se isprva može činiti preširokim, vremensko razdoblje koje započinje s Abrahamom, koji je živio oko dvije tisuće godina prije Krista, a završava s modernom Državom Izrael, predstavlja vremenski okvir koji se pri opsežnijoj analizi teško može suziti. Svako razdoblje, naravno, nije jednako značajno za razumijevanje današnjih zbivanja niti je jednako historiografski istraživo (primjerice, o muslimansko-židovskim odnosima u Palestini iz vremena do Križarskih ratova relativno je malo građe, dok je građa o cionističkom pokretu te osnutku i razvitku Države Izrael toliko obilna da teškoću predstavlja selekcija, prije nego pronalazak, onoga što je za određenu temu relevantno). Od primarne važnosti za istraživanje ovoga predmeta svako je razdoblje biblijskoga Izraela, tijekom kojega je definirana židovska povezanost sa zemljom, razdoblje Drugoga hrama tijekom kojega su oblikovani mnogi židovski stavovi o stranoj i židovskoj političkoj vlasti nad Erec Izraelom, formativno razdoblje muslimansko-židovskih odnosa kako je predstavljeno u kanonskim primarnim izvorima islama te, da-

kako, razdoblje židovsko-muslimanske interakcije nakon nastanka cionističkog pokreta.

Biblijska povijest Izraela za religijske cioniste predstavlja najvažnije razdoblje, iz kojega valja crpsti nadahnuće za suvremeni politički aktivizam. Židovski koncept vlastite zemlje definiran je u najstarijem židovskom spisu, Petoknjižju, te u Knjizi o Jošui. Na tom se temelju potom nadograđivala bogata i raznolika tradicija. Riječi proroka Izaije, Jeremije, Amosa ili Zaharije, ali i nekih Hasmonejaca, rabina čije su misli zapisane u Talmudu, mudraca srednjega vijeka i ranoga modernog razdoblja kao što su Saadia Gaon (882. – 942.), Maimonides (1135. – 1204.) i Josip ben Efrajim Karo (1488. – 1575.), za vjernoga su Židova relevantne danas kao i nekoć. Nedvojbenoj relevantnosti unatoč, bilo bi pogrješno prenaglašavati politički aspekt židovske misli kroz povijest jer politički aktivizam (za razliku od političkih očekivanja), kako ćemo kasnije vidjeti, nije neizbježan dio židovskoga duhovnog života. Židovstvo je, za razliku od islama, introvertna religija pa Židov može ispunjavati sve svoje vjerske obveze a da se nikad ne okrene kakvome izravnom obliku političkoga ili vojnoga djelovanja. No, prepozna li u zbivanjima ispunjavanje drevnih proroštava i duhovnih težnja židovskoga naroda, od kojih je najvažnija ponovni povratak u pradavnu domovinu radi postizanja otkupljenja (*geula šlema*), onda Sveto pismo i povijest neizbježno poprimaju ulogu izvora nadahnuća i smjernica za političko djelovanje.

Islam je nastao puno kasnije od židovstva, tek u sedmom stoljeću poslije Krista, pa se kao takav nužno nalazi unutar gore zadanoga vremenskog okvira.

Zemljopisni okvir ove knjige prvenstveno se svodi na područje Svete zemlje, odnosno Erec Izraela, kasnije preimenovanoga u Palestinu. Vrlo je znakovito da su ne samo to šire područje nego konkretna mjesta unutar njega bila središte kako biblijskih tako i postbiblijskih i aktualnih političkih zbivanja. To se ponajprije odnosi na prijestolnicu Izraela Jeruzalem. Bez dubljega poznavanja povijesti toga grada, usudim se reći, nemoguće je shvatiti i isprav-

no procijeniti današnja bliskoistočna previranja vezana uz Izrael. Jeruzalem je tijekom cijele izraelske povijesti od vremena kralja Davida u neprekinutom žarištu židovske vjerske pozornosti te sporadičnom žarištu muslimanske pozornosti koja je od 19. stoljeća u porastu, a danas čini okosnicu muslimansko-židovskog sukoba. Shodno tomu Jeruzalemu je i u ovoj analizi posvećeno najviše prostora. Druga mjesta koja kao relevantna spominju autori biblijskih tekstova i autori suvremenih političkih analiza su Hebron, Kirjat Arba, Betlehem, Jerihon, Šekem/Nablus, Bet El i Bet Šean. Politička i vojna važnost Gaze, Negeva, Judeje, Samarije (Zapadne obale), Golana, Galileje i Galilejskog jezera tisućljećima prethodi arapsko-izraelskom sukobu. Zemljopisni okvir koji bi obuhvatio sva ta područja radi podrobnije analize odveć je opsežan za jednu knjigu, ali sporadičan spomen mnogih od tih mjesta u određenim povijesnim razdobljima neizbježan je.

Nadalje, zemljopisni se okvir ove studije u određenoj mjeri i u određenim razdobljima proteže na Arabijski poluotok, posebice Hidžaz, koji je mjesto rođenja islama, nastanka ranoislamske literature i početka muslimansko-židovskih odnosa, te na područja Libanona, Sirije, Iraka, Egipta i prekojordanske Palestine (danas Hašemitske kraljevine Jordan), kao mjesta bogate i raznolike muslimansko-židovske interakcije. Dio zbivanja opisanih u posljednjim poglavljima knjige odnose se na Europu, između ostaloga na Bosnu i Hercegovinu, gdje je tijekom Drugoga svjetskog rata djelovao jeruzalemski muftija Hadži Emin el-Huseini, jedna od najvažnijih ličnosti za definiranje muslimansko-židovskih odnosa u 20. stoljeću.

Za muslimansko-židovske odnose u određenim vremenskim razdobljima važna su i druga mjesta, kao što su Jemen, Perzija i Irak, Španjolska do 1492. i europski krajevi turskoga imperija. Ona pak spadaju izvan opsega ove knjige pa su samo letimice spomenuta, ali u nekoj bi opsežnijoj studiji zavrjeđivala puno više pozornosti.

Pregled dosadašnjih istraživanja

Arapsko-izraelski sukob jedan je od čestih predmeta politoloških i povijesnih istraživanja, kao i publicističkih obrada različite znanstvene vrijednosti. Na engleskom jeziku dostupno je na tisuće naslova s tom tematikom. Dio ih se usko bavi određenim konkretnim događajem ili fenomenom, kao što je nastanak palestinskoga izbjegličkog problema, dok ostali pokrivaju neko dulje razdoblje sukoba. Kvalitetnih studija je puno, kao i pamfleta, čiji su autori politički i ideološki aktivizam s više ili manje umješnosti čitatelju predstavili kao znanstvena opažanja i neovisne analize.

Većina autora predmetu je pristupila s razumijevanjem da je određeni uvid u povijesnu pozadinu sukoba nužan, barem kao uvod. Mnogi povjesničari početnu su stranu povijesnoga okvira postavili negdje u posljednjim desetljećima turske vladavine nad Palestinom. Taj je izbor logičan i branjiv. Kronološki šira povijesna perspektiva, koja bi dosezala do prvih muslimansko-židovskih odnosa, ili još dalje, do izraelske drevne povijesti, donedavno nije bila uobičajena. Tek posljednjih godina pojavio se određeni broj studija u kojima je više pozornosti posvećeno povijesnom i religijskom oblikovanju aktualnih političkih stavova među Arapima i Židovima. Gotovo svi takvi uradci koje sam pregledao predstavljaju hvalevrijedne doprinose kvalitetnijem uvidu u bliskoistočne prilike. Očigledno je pak da je većina autora vičnija suvremenim temama nego religiji i povijesti staroga i srednjega vijeka, zbog čega im se katkad potkrade neočekivana pogrješka.[25]

Dojam je da je većina zapadnih autora do prijelaza iz 20. u 21. stoljeće rijetko uzimala religiju i civilizaciju kao važniju odrednicu

---

25 Šobajić je, primjerice, napisao da je u Hebronu "krunisan prvi judejski [*sic*] kralj Saul" (Šobajić, 1982:302) te da je ondje sahranjena Jakovljeva žena Rahela (str. 304). Baletić na početku knjige o Izraelu piše: "Pod vodstvom sudaca Židovi se dijele u plemena" (Baletić, 1982:22). Shipler piše da su Židovi Drugi hram podigli "Pod kraljem Herodom" (Shipler, 2004:31). M. Gilbert, inače vrstan povjesničar, u nedavno objavljenom djelu ustvrdio je da je Josip Flavije opisao sudbinu židovskih prognanika nakon sloma Bar Kohbina ustanka (Gilbert, 2010:3), itd.

u političkim i društvenim zbivanjima. To se prvenstveno odnosi na politička previranja i sukobe u kojem je jedna od strana islamska.[26] Klasična iznimka od navedenoga je dakako Samuel Huntington. Njegova teza o "sukobu civilizacija" iz 1993. (pri čemu je prema Huntingtonu najvažnija razlika između civilizacija religija[27]) polučila je pozornost javnosti i znanosti, potaknula polemike i debate, ali najčešće je bila izvrgnuta kritici.[28] Zbivanja iz rujna 2001. ponovno su aktualizirala temu religijskog čimbenika u međunarodnoj i sigurnosnoj politici, no ona je do danas ostala kontroverzna. Od razloga koji su pridonijeli najprije zanemarivanju, a potom nesuglasjima pri obradi te teme, kratko bih se osvrnuo na jedan, koji mi je tijekom godina njezina izučavanja na nekoliko sveučilišta privlačio posebnu pozornost.[29] To je dominacija lijevo-liberalne, sekularno-humanističke i materijalističke ideologije na većini odsjeka za društvene i humanističke znanosti zapadnih sveučilišta,[30] uključujući u nešto

---

26 Povezivanje drugih religija i civilizacija s aktualnim društvenim zbivanjima manje je kontroverzno, ali ne može se reći da je takav analitički pristup uobičajen. Ipak postoje zapažene iznimke, među kojima je klasični primjer Weberovo tumačenja razvoja kapitalizma pod utjecajem protestantske etike (Weber, 1998.) te na određeni način Gibbonovo povezivanje širenja kršćanstva kao državne religije s propadanjem Rimskoga Carstva. Od manje poznatih radova tu je A. Kuyperovo povezivanje kalvinističkoga kršćanskog svjetonazora s odbacivanjem mnogih ideja Francuske revolucije (vidi Heslam, 1998.), M. Mirkovićeva disertacija *Glavni uzroci gospodarske zaostalosti slavenskih naroda*, a nedavno mi je pod ruku došao i zanimljiv doktorski rad (Baković, 1998.) u kojem autor nastanak institucije mirenja u kineskom trgovačkom pravu povezuje s konfucijanizmom i svjetonazorskim načelima koja iz njega proizlaze.

27 Huntington, 1993:25.

28 Kao primjer vidi seriju članaka objavljenih u časopisu *Foreign Affairs* već iste godine, kasnije objavljenih u zborniku radova *The Clash of Civilizations? The Debate* (Huntington, Ajami, Mahbubani *et al.*, 1996.).

29 Povijest Izraela, Bliskog istoka, židovstva, kršćanstva i islama studirao sam na Sveučilištu u Uppsali, na sveučilištu Livets Ord, također u Uppsali, koje je podružnica američkoga kršćanskog sveučilišta Oral Roberts te na Hebrejskom sveučilištu u Jeruzalemu i na svakom se, ovisno o ideološkim i svjetonazorskim polazištima nastavnog kadra, tim temama prilazilo različito.

30 Više o toj temi vidi članke i istraživanja u Klein & Stern, 2005:40-52 (podatci o istraživanju na: http://econfaculty.gmu.edu/klein/survey.htm), Gordon, 2011:76-95 i Sesardić, 2007:5-28. Za opsežniju kritičku analizu bliskoistočnih studijija kao znanstvene discipline u Americi vidi Kramer, 2001.

manjem omjeru i izraelska.[31] Religija je iz toga kuta gledanja jedna velika nepoznanica, nerijetko bizarnost, polje prepuno zbunjujućih kontroverzija, a s etičke točke gledišta i neugodnih različitosti koje postoje između judeokršćanske i islamske.[32] Religiju se u tim krugovima često olako smatralo izlikom za opravdavanje postupaka iza kojih su se skrivali drugi i u potpunosti ovozemaljski motivi, kao što je nacionalizam,[33] imperijalizam[34] i kolonijalizam, ili pak posljedicom siromaštva, (nasuprot Huntingtonu koji tvrdi da "ekonomska modernizacija" i društvene promjene koje ona nosi sa sobom dovode do zapostavljanja tradicionalnih lokalnih identiteta, koje potom nadomješta onaj religijski),[35] neobrazovanosti i opće zaostalosti. Ti su krugovi ipak proizveli plodonosne autore koji su raskrinkali sve licemjerje, opakost i nepravednost kršćana koji su jedno vjerovali (*sic*), a drugo radili, kao i brutalnost kršćanskih vladara, biskupa, papa, kršćanskih vojski, kraljevstava i imperija kroz povijest. U mnogima od tih radova do izražaja je dolazilo neprijateljstvo prema kolonijalizmu, s kojim se prvenstveno povezivalo kršćanstvo, a često i prema zapadnoj civilizaciji općenito. Židovi nisu imali imperij niti su bili kolonijalna sila pa je židovstvo prošlo s nešto blažim akademskim udarcima. Ali nakon rata 1967. kad se cionizam počeo sve glasnije poistovjećivati s imperijalizmom i okupacijom, židovska je država postala meta kritike političara, intelektualaca i aktivista lijeve ideološke orijentacije.[36] Islam, pak, nikad nije došao na red, barem

31 Stav, 2001:9-10.

32 Kvalitetan uvod u problematiku usporedbe islama s judeokršćanstvom predstavio je francuski teolog Jacques Ellul, a to je djelo prevedeno i na hrvatski (Ellul, 2007.).

33 Vidi, primjerice, članak Janet Aviad u Frankel, 1991:197-213.

34 Kedourie piše kako je rezultat istraživanju Bliskog istoka u angloameričkim studijama taj da se stječe dojam kako su najvažniji tamošnji fenomeni cionizam i imperijalizam (Kedourie, 2004:5).

35 Huntington, 1993:26.

36 Zanimljivu promjenu u stavu prema Izraelu prije i nakon 1967. pokazala je švedska ljevica, koja je do Šestodnevnog rata prednjačila u podršci židovskoj državi, da bi nakon rata s vremenom postala jedan od njezinih najglasnijih kritičara u UN-u i drugim međunarodnim tijelima (više o tome vidi u Palme, 1993. i Bjereld & Carmesund, 2008.).

ne među *mainstream* povjesničarima, politolozima i orijentalistima čija se djela čitaju i izvan usko strukovnih krugova, usprkos njegovoj bogatoj imperijalističkoj i kolonijalističkoj prošlosti prepunoj nasilja, razaranja i zatiranja ne samo etničkih i religijskih zajednica nego i čitavih civilizacija.[37] Lijevo orijentirani intelektualci gajili su duboko suosjećanje prema muslimanima, Indijancima, crnačkim plemenima i ostalim žrtvama zapadnjačkog kolonijalizma, što je dakako pohvalno, ali suosjećanje sa židovskim, kršćanskim i drugim žrtvama islamskoga često je u istim krugovima izostajalo.[38] Misija zapadne orijentalistike, kako ju je nadahnuo Edward Said (1935. – 2003.), postalo je otkrivanje nepoznatih kulturnih, umjetničkih i filozofskih bogatstava islamske civilizacije, od kojih su mnoga bila nepravedno zanemarena od zapadnih kolonizatora. Pri provedbi te plemenite inicijative, kritički pristup izvorima, znanstvena objektivnost, kreativna investigativnost, težnja prema cjelovitom uvidu u materiju te kritički osvrt na fenomene usporedive s onima iz povijesti zapadnog imperijalizma, koji su u kontekstu istraživanja zapadnog imperijalizma čest predmet osude (eurocentričnost, samopercepcija superiornosti, ekspanzionističko nasilje, ekonomsko

---

37 Primjer nekoć bogatih civilizacija koje su pod islamskom vlašću svedene na marginalne manjine ili su iščezle jesu asirska, zoroastrijanska, koptska i bogumilska. Pri tome ipak valja napomenuti da su se neke od tih civilizacija i prije dolaska islama nalazile u sukobima s drugim civilizacijama, što je u određenom omjeru oslabilo njihovu snagu pa i volju obrane od islama. O džihadu koji se tijekom povijesti vodio protiv različitih nemuslimanskih naroda vidi zbornik radova Bostom, 2005.

38 Više o tome aspektu vidi djela Bat Ye'or, Ibn Warraqa i A. Bostoma pobrojana u popisu literature. Zanimljivu iznimku predstavlja Maxime Rodinson (1915. – 2004.), francuski povjesničar i orijentalist marksističkog usmjerenja. Njegova knjiga *Mahomet* iz 1968. koja je prevedena i na hrvatski sadrži većinu kontroverznih tema iz biografije muslimanskog proroka Muhameda, od ženidbe djevojčicom Ajšom i snahom Zajnab do ubojstva židovskog plemena Banu Kurejza. Rodinson u uvodu naglašava da se njegovo djelo temelji na Ibn Ishaku, Tabariju, Waqidiju i Ibn Sa'du (dakle službenim islamskim biografijama na kojima se temelje i dijelovi Muhamedove biografije opisani u ovoj knjizi). Rodinson u Predgovoru naglašava kako je njegov kritički prstup tematici plod znanstvene metode primjenjive u istraživanju i drugih religija, a ne kakve eurocentričnosti (usp. Rodinson, 2000:12-13). Ovdje valja naglasiti i kako je Rodinson po pitanju arapsko-izraelskog sukoba bio aktivan zagovornik prava Arapa-Palestinaca i kritičar cionizma (vidi Rodinson, 1973.).

izrabljivanje podčinjenih naroda, zatiranje domicilnih kultura itd.), uglavnom su ostali zanemareni. Tako je nastao cio korpus zapadnjačke akademske literature o islamu u svim njegovim aspektima, uključujući i suvremeni politički, koji ima značajke aktivizma i apologetike kakve se u istraživanjima drugih sličnih grana znanosti teško mogu pronaći.[39] Istodobno su neke važne teme vezane uz politički islam ostale neobrađene. Na primjer, Mallmann i Cüppers napominju kako do 2005. godine, kad je njihova knjiga objavljena na njemačkom jeziku, nije napravljena nijedna opsežna znanstvena studija arapsko-njemačkih odnosa u razdoblju od 1933. do 1945., kojom bi se istražila veza islamskoga vjerskog radikalizma i nacionalsocijalizma.[40] Ta je veza, kao što ćemo kasnije vidjeti, odigrala važnu ulogu u radikalizaciji muslimanskog stava prema Židovima i cionizmu, a neki njezini akteri povezani su s prostorom bivše Jugoslavije. Mallmann i Cüppers, kao i drugi autori koji su se bavili tim fenomenom,[41] takvo stanje pripisuju dominantnoj poslijeratnoj zapadnjačkoj ideologiji, samocenzuri, samokritici i političkoj korektnosti. U bivšoj Jugoslaviji, koja je zbog uloge jeruzalemskog muftije Huseinija u zločinima tijekom Drugoga svjetskog rata počinjenima na njezinu teritoriju imala više razloga za otvaranje te teme nego većina drugih država, problem je bio drukčije prirode. Broz Tito i njegov režim gajili su posebne odnose s Arapskom ligom i islamskim svijetom, zbog čega ne samo da se o Huseiniju nije istraživalo znanstveno nego nije ni pravosudno, iako je kratko bio na popisu ratnih zločinaca čije je izručenje tražila Jugoslavija. Ja bih predložio još jedan razlog za izbjegavanje teme povezanosti islama i nacionalsocijalizma u suvremenoj historiografiji: ona uvriježenom mišljenju kako su Arapi gubitkom Palestine platili cijenu za pro-

---

39 Tu sam temu podrobnije obradio u članku *Zapadna orijentalistika: povijest i teologija s političkom misijom* (ostali podatci u popisu literature).

40 Mallmann & Cüppers, 2010:viii

41 Ibn Warraq autor je brojnih znanstvenih analiza ove teme, a njegovi članci, knjige i zbornici radova odlični su za kvalitetan uvod u nju.

gone Židova u Europi daje određenu protutežu jer otvara pitanje arapske i muslimanske uloge u Holokaustu.[42]

Suvremena akademska apologetika određenih islamskih dogmi, povijesti, politike i osobito širenja islama, neki su autori primijetili (Bat Ye'or, Ibn Waraq, Moshe Sharon, Elie Kedourie), s vremenom više nije bila samo odraz suprotstavljanja zapadnom kolonijalizmu i imperijalizmu među intelektualcima, kao ni otkrivanje sjajnih kulturnih bogatstava koje posjeduje "plemeniti divljak", nepravedno prezren u očima umišljenog zapadnjaka. Između političke ljevice i političkog islama izrodio se savez, bizarna[43] protuzapadnjačka simbioza, često vidljiva u obliku protuimperijalističkoga i protukolonijalističkoga aktivizma koji ta dva fenomena, kao proizvoda zapadne civilizacije, vidi kao glavnu zaprjeku kvalitetnijim međunarodnim odnosima. Arapsko-izraelski sukob možda je najjasniji primjer primjene te teorije. Navedeni savez i njegova teorija međunarodnih odnosa u kontinentalnoj je Europi rijetko predmet akademske ili javne debate. Ali ne i u Izraelu i ne

42 Ova tema nikako nije jednostavna i bilo bi dobro posebno je obraditi. Tako u *EI* Vol. XII:69 Eichmannov suradnik Dieter Wisliceny Hadži Emina optužuje da je bio "inicijator" politike eksterminacije Židova. No moguće je i ustvrditi da je Hadži Eminova suradnja s nacistima bila proizvod njegove ogorčenosti zbog već postojećeg *jišuva* u Palestini. Osobno ne mislim da postoji jednostavno tumačenje njegova radikalizma. Ali u takvu istraživanju svakako bi trebalo posvetiti pozornost i neizravnoj odgovornosti: snagama koje su Britanci izdvojili iz ratnih operacija u Europi kako bi arapske zemlje (poput Iraka koji se nakratko nakon državnog udara u kojem je sudjelovao Hadži Emin pridružio silama Osovine) držale pod nadzorom. Ova tema ne gubi relevantnost ni za istraživanje tijeka i ishoda prvoga arapsko-izraelskog rata. Naime, jedina država koja je bila pouzdan britanski saveznik, Transjordanija, imala je obučenu i opremljenu vojsku i jedina je protiv Izraelaca polučila značajniji uspjeh. Ostale arapske zemlje Drugi svjetski rat su provele kalkulirajući pa njihovi časnici i vojska nisu stekli ratno iskustvo, a Britanci ih nisu obučili i opremili naoružanjem zbog bojazni da će se okrenuti protiv njih. Također, određeni dio Arapa Nijemce je podržavao ne zbog simpatija prema nacizmu, nego zato što Njemačka na Bliskom istoku nije bila kolonijalna sila.

43 Koristim riječ "bizarna" jer između temeljnih načela političke ljevice i islama postoji toliko nepomirljivih razlika – primjerice glede humanizma, egalitarizma, feminizma, homoseksualnosti, demokracije (osobito dijela koji se odnosi na zakonodavne ovlasti nekoga demokratski izabranog tijela), pluralizma itd. – da njihovo pronalaženje zajedničke platforme doista predstavlja teško objašnjiv politološki fenomen.

u angloameričkoj znanstvenoj zajednici. Kedourie je prije više od dva desetljeća upozorio kako je rezultat zapadnjačkoga idealiziranja arapskog svijeta politička rasprava prema kojoj se cionizam i imperijalizam percipiraju kao glavni bliskoistočni problemi.[44] Ibn Warraq je u knjizi posvećenoj opovrgavanju teza iz Saidova *Orijentalizma* ukazao na to da imperijalizam statistički izgleda nešto drukčije od uvriježenih percepcija: Egipat je bio pod zapadnjačkom vlašću 67 godina, Sirija 21 godinu, Irak samo 15 godina, a Saudijska Arabija ni dana, dok je Španjolska bila pod islamskom vlašću 781 godinu, Grčka 381, a Bizant je još uvijek pod njom, pa ipak "ne postoji nikakva španjolska ili grčka politika [imperijalističke] viktimiziranosti".[45] *Jerusalem Post* godinama objavljuje članke i analize spomenutog fenomena, posebice iz pera kolumnistice Caroline Glick, a nedavno pokrenuti satirični program na hebrejskom jeziku *Latma*[46] najviše se bavi upravo spregom političke ljevice i političkog islama. O toj je temi posljednjih godina više zbornika radova izdao izraelski *Ariel Center for Policy Research.* U časopisu *Analysis of Current Trends in Antisemitism* koji izdaje Hebrejsko sveučilište u Jeruzalemu objavljen je zanimljiv članak o antisemitizmu na američkim sveučilištima u kojem se opisuju kampanje demoniziranja Izraela koju skupa s Arapima vode skupine "krajnje ljevice zajedno s mnogim liberalima i nekim konzervativcima".[47] Istodobno, Izrael je i mjesto s kojega je poniknuo velik dio lijevo orijentiranih akademskih aktivista, u čijim je analizama arapsko-izraelskog sukoba glavnina kritike usmjerena upravo prema zapadnjačkom i cionističkom imperijalizmu i kolonijalizmu, dok je aspekt religije – osobito religije islama – kao generatora sukobljavanja gotovo posve neprepoznat. Među povjesničare toga usmjerenja spadaju izraelski takozvani "novi povjesničari" Ilan

---

44 *The Middle East and the Powers* u Kedourie, 2004:5.

45 Ibn Warraq, 2007:31.

46 http://www.latma.co.il.

47 Norwood, 2009:21.

Pappé (*The Ethnic Cleansing of Palestine*, *The Israel-Palestine Question*), Avi Shlaim (*The Politics of Partition*) te Benny Morris (*The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, *Righteous Victims*, *The Road to Jerusalem*). Morris je posljednjih godina napravio stanovit zaokret te je u knjizi *1948: A History of the First Arab-Israeli War* veću pozornost posvetio aspektu religije u arapskom viđenju sukoba s izraelskim Židovima.[48] Uz njih valja navesti i židovsko-američkoga akademskog aktivista Noama Chomskog, možda najpoznatijega suvremenog kritičara Zapada, Amerike i Izraela.

No, postoje autori koji su posvetili više prostora povezivanju islamskih učenja zacrtanih u kanonu i normativnim tumačenjima sa zbivanjima iz aktualnoga arapsko-izraelskog sukoba. Vjerojatno najpoznatiji od njih je Bernard Lewis (*The Arabs in History*, *The Crisis of Islam*, *The Jews of Islam*, *Islam in History*, *Semites and Anti-Semites*, *What Went Wrong?*, *Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East* itd.). Bivši izraelski obavještajni časnik i kasnije sveučilišni profesor Yehoshafat Harkabi (1921. – 1994.) u djelu *Arab Attitudes to Israel* analizirao je i odnose Muhameda i Židova iz Hidžaza te postavio pitanje njihove relevantnosti za arapsku percepciju suvremenih bliskoistočnih zbivanja. Profesor ranog islama pri Hebrejskom sveučilištu u Jeruzalemu Moshe Sharon, nekoć savjetnik premijera Menahema Begina za arapska pitanja,[49] u mnogim je objavljenim člancima uspoređivao stavove i postupke arapskih političara, vođa i militanata s obrascima iz islamskih kanonskih izvora. Sharonove analize ranoislamske povijesti, uključujući odnos Muhameda i prvih kalifa sa Židovima, spadaju u sam vrh akademskih obrada te teme.[50] Devet članaka koji se odnose

48 *Middle East Quarterly* Summer 2010: 63-69, (http://www.meforum.org/2769/benny-morris-1948-islamic-holy-war).

49 Sharon je kao Beginov savjetnik sudjelovao u pregovorima koji su rezultirali sporazumom iz Camp Davidsa, a kasnije je bio i savjetnikom predsjednika Ezera Weizmanna.

50 Sharon je, primjerice, autor više članaka o tom razdoblju objavljenih u enciklopedijama izdavačke kuće Brill, a objavljuje i u časopisima *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, *Studia Orientalia* i drugdje.

na aktualno političko stanje nastalih nakon potpisivanja sporazuma iz Osla autor je priredio u knjizi *Jihad: Islam Against Israel and the West*.[51] Raphael Israeli, također s Hebrejskog sveučilišta, objavio je opsežne studije o povezanosti religije i politike u kontekstu današnjega bliskoistočnog sukoba (*Muslim Fundamentalism in Israel*, *Fundamentalist Islam and Israel*, *Green Crescent Over Nazareth: The Displacement of Christians by Muslims*, *Jerusalem Divided: the Armistice Regime (1947-67)*, *Islamikaze: Manifestations of Islamic Martyrology*; *War, Peace and Terror in the Middle East*, *Living with Islam: The Sources of Today's Fundamentalist Islam* (hebrejski), *Islamic Radicalism and Political Violence: The Templars of Islam and Sheikh Ra'id Salah*, *Arabs in Israel: Friend or Foe?* itd.). Israelijevi radovi su kvalitetni, mnogi su metodološki utemeljeni na primarnim izvorima na arapskom jeziku, ali uglavnom ne i na referiranju na islamski kanon i ranoislamsku povijest. Skupina autora, među kojima i bivši načelnik Glavnog stožera Izraelske vojske, objavila je 2007. zbornik radova *Iran, Hizbullah, Hamas and the Global Jihad* u kojem je naglašena uloga religije među radikalnim islamskim skupinama, ali također bez puno referiranja na kanonske izvore i povijest.

Godine 2010. povjesničar Efraim Karsh objavio je *Palestine Betrayed*, djelo u čijem je središtu Rat za nezavisnost, te se dosljedno svojim ranijim radovima (*Islamic Imperialism*, *Rethinking the Middle East*) osvrnuo i na religijski aspekt motiviranosti arapskih političkih i vojnih aktera. Iste godine izišla je i knjiga Martina Gilberta *In Ishmael's House* u kojoj je autor opisao arapsko-židovske odnose od početka Muhamedove proročke i vojne karijere pa do dvadesetoga stoljeća. Obrazlažući razloge takva pristupa citirao je islamske teroriste koji su napali Bali 2003. i Hamasovu povelju, koji se pozivaju upravo na muslimansko-židovske odnose iz stoljeća u kojem je rođen islam. Usprkos kvalitetno, iako letimično,

---

51 Autor je ovaj zbornik radova objavio 2007. u vlastitoj naknadi i relativno je teško dostupan. Do njega se, zanimljivo, moglo doći preko Međunarodne kršćanske ambasade u Jeruzalemu (ICEJ).

obrađenoj povijesti, Gilbert ipak s određenom dozom ambigviteta i nelagode povezuje korijene islamske vjere s aktualnim arapsko-židovskim odnosima, a osobito s neprijateljstvom.

Bez ambigviteta su pak djela egipatsko-francuske autorice židovskoga podrijetla Bat Ye'or. Ona je objavila više zapaženih radova o muslimanskom tretmanu manjina na osvojenim područjima, osobito Židova i kršćana, između ostaloga i knjigu *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide*. Ona se osvrnula na muslimanski religijski stav prema postojanju židovske države, te je analizirala neke razloge neprihvatljivosti takve "ẓimijske države" koji se mogu iščitati iz islamskih izvora, rane tradicije i njihovih suvremenih tumačenja. Slično se može reći i za Normana Stillmana. Njegovo djelo *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book* predstavlja zbirku primarnih izvora i autorovih analiza i opažanja o muslimansko-židovskim odnosima kroz povijest iznesenima prvenstveno prema kriteriju njihove važnosti i relevantnosti; autor se nije libio iznijeti i one epizode koje većina zapadnih orijentalista izbjegava.

Autor koji je značajno pridonio akademskom izučavanju islamskoga religijskoga, osobito kanononskoga, naučavanja o ratu i miru te njihovoj primjeni u sukobima islamskih država s neislamskima je Iračanin Majid Khadduri (1909. – 2007.) a njegovo najglasovitije djelo je *War and Peace in the Law of Islam.* Islamolog Francis Edwards Peters autor je klasika *The Quest of the Historical Muhammad*, članka objavljenog 1991. u *International Journal of Middle East Studies* kojim je autor postavio smjernice suvremenoga kritičkog pristupa ranoislamskim izvorima, ali i drugim temama relevantnima za ovu studiju od kojih je najvažnija uloga ranoislamske osvajačke povijesti za potvrđivanje vlastitoga pravovjerja u muslimanskoj samopercepciji. No F. E. Peters, inače *Professor Emeritus* bliskoistočnih i islamskih studija i povijesti pri Sveučilištu New York, u drugim radovima o islamu toj temi pristupa s puno više opreza te radije traži i naglašava poveznice muslimanske vjere sa židovstvom i kršćanstvom. Njegova djela o monoteizmima spadaju među najcjenjenije doprinose suvremenoj znanstvenoj komparativ-

noj religiji i srednjostrujaškom zapadnjačkom orijentalizmu. Manje poznati i manje "srednjostrujaški", ali ne i manje vrjednovani u stručnim krugovima su orijentalisti S. D. Goitein, Moshe Gil, Patricia Crone, Michael Cook, Robert Hoyland, M. J. Kister, Uri Rubin i Fred Donner, koji su istraživali nastanak ranog islama i muslimanski odnos prema židovskim zajednicama u Hidžazu od sedmoga stoljeća nadalje, i to iz primarnih izvora i na izvornim jezicima. Među autorima koji ne spadaju u srednjostrujaške osobito izdvojio bih iračkog Židova Elieja Kedouriea (1926. – 1992.), čije su studije bliskoistočnih fenomena satkane od inteligentnih sinteza politoloških, socioloških, religijskih i povijesnih čimbenika i spadaju u sam vrh svjetske orijentalistike.[52] Poznatiji autor brojnih tekstova o arapskim društvima i arapsko-izraelskim odnosima je Fouad Ajami, s čijim opusom nisam dovoljno upoznat, ali sve do čega sam došao držim prvorazrednim analizama, u kojima autor ne izbjegava kontroverzne teme, ali ih predstavlja, rekao bih, očinski obzirno i s jedinstvenim stilom džentlmenske odmjerenosti.

Neke aspekte muslimanskoga vjerskog protivljenja židovskoj prisutnosti u Palestini obradila je Joan Peters u svojoj dorađenoj doktorskoj disertaciji *From Time Immemorial*. Ona je u toj opsežnoj studiji objavila i neke dostupne podatake o broju židovskih i arapskih stanovnika i doseljenika u Palestini tijekom devetnaestoga i dvadesetog stoljeća te ukazala na problem manjkavog vođenja statistike o kretanjima stanovništva u osmanskoj i u mandatnoj Palestini. Andrew Bostom je u nedavno objavljenom zborniku radova *The Legacy of Islamic Antisemitism*, prikupio i predstavio prijevode mnogih islamskih primarnih izvora, kao i dokumenata iz kasnije arapske i turske legislative vezane uz položaj Židova na Bliskom istoku i drugdje. Osobito je zanimljivo djelo autorice Ženi Lebl (1927. – 2009.) *Hadž-Amin i Berlin* objavljeno 2003. na srpskom jeziku. U njemu je predstavljen razvoj karijere i misli velikoga muftije jeruza-

52 Kedourijev kratki životopis s odličnom evaluacijom njegova akademskog opusa vidi u Yapp, 1995:45-49.

lemskog, a arhivska građa pobrojana u popisu literature od goleme je vrijednosti za istraživanje razvoja suvremenoga religijskog neprijateljstva šireg *umeta* prema Židovima kao umjetne i pametne kreacije jednoga beskrupuloznog, ambicioznog ratnog zločinca.

Od ostalih autora čija djela predstavljaju važan doprinos proučavanju povijesti i aktualnih političkih prilika vezanih uz Izrael su Christopher Sykes, Chaim Herzog, Samuel Katz, Howard Sachar i Michael Oren. Oni u svojim studijama u određenom opsegu obrađuju fenomen religije, ali uglavnom ne kao izravan izvor motiva sukoba ni jedne od sukobljenih strana, nego kao jedan od mnogih čimbenika koji zavrjeđuju usputnu pozornost.

U posljednje je vrijeme pozornost javnosti privuklo nekoliko analitičara čije kritike radikalnog islama te zastupanje zapadnjačkih vrijednosti i cionizma sadrži određenu akademsku vrijednost, ali su i odraz političkog aktivizma. Ti su autori, uvjetno rečeno, ekvivalenti Pappéa, Shlaima i Chomskog samo u suprotnom taboru. Među takvima bih izdvojio Roberta Spencera, Alana Dershowitza, Nonie Darwish, Orianu Fallaci pa čak i Daniela Pipesa u jednom dijelu njegova opusa. Neke od ovih autora citirao sam u ovoj knjizi, ali ne kao nositelje važnijega argumenta za potkrjepu teze.

O utjecaju židovske religije na aktualne arapsko-izraelske prilike i vjerskom cionizmu pisao je Gershom Gorenberg (*The End of Days*; *The Accidental Empire*) koji je izučavao židovska eshatološka očekivanja u kontekstu židovskog osvajanja Jeruzalema i vjere u izgradnju Trećeg hrama te genezu nastanka židovskih naselja u Judeji, Samariji, Golanu i Gazi. Brill Academic Press je o istoj temi 2002. godine objavio zbornik radova *Faith at the Crossroads: A Theological Profile of Religious Zionism* (ur. Dov Schwartz). Od ostalih djela valja izdvojiti *Jewish Fundamentalism In Israel* (Israel Shahak i Norton Mezvinsky), *Jewish History, Jewish Religion* (I. Shahak)[53] i *Jewish Fundamentalism and the Temple Mount: Who*

53 Knjiga je prevedena na hrvatski pod naslovom *Židovska povijest, židovska religija – tri bremenita tisućljeća* (Jesenski i Turk, Zagreb, 2006.), ali ja sam je koristio u engleskom izvorniku.

Will Build the Third Temple? (Motti Inbari i Shaul Vardi), s napomenom da su pisana sa stanovišta većega ili manjega antagonizma prema utjecaju židovstva u politici. Znanstveni osvrt na tu temu bez negativnih konotacija priredili su Shubert Spero i Yitzchak Pessin u zborniku radova *Religious Zionism*. Osobito vrijedno djelo u kojem autor, rabin i profesor na sveučilištu Bar Ilan Shubert Spero, predstavlja širok teorijski okvir religijskog cionizma jest *Holocaust and Return to Zion: A Study in Jewish Philosophy of History*. U njemu Spero uspješno povezuje temeljito poznavanje židovskih Pisama i tradicije sa znanstvenom analitičnošću i kritičkim pristupom obrađenim temama. To je djelo poslužilo kao referentna točka za mnoge teze o religijskom cionizmu iznesene u ovoj knjizi.

Kršćanski religijski čimbenik u arapsko-izraelskom sukobu općenito je, osobito u odnosu na islam, najmanje zastupljen u literaturi i, dojam je, najmanje prepoznat kao relevantan. I u ovoj knjizi kršćanstvu je posvećeno najmanje pozornosti. Moja uvodna misao bila je da u arapsko-izraelskom sukobu islam predstavlja najvažniji religijsko-politički čimbenik, ali se ta tema u literaturi izbjegava pretežito zbog ranije navedenih ideoloških razloga i straha. No tijekom istraživanja naišao sam na brojne argumente koji upućuju na golemu važnost i židovstva i kršćanstva, koji su također nedovoljno istraženi kao politički fenomeni, iz razloga koji mi nisu posve jasni. Osvrte na židovstvo u politici uglavnom su pisali Židovi. Možda je dio zapadnih znanstvenika zazirao od upuštanja u tu temu zbog bojazni od optužbi za antisemitizam. Kršćanska religija pak nadahnjivala je bliskoistočne političke aktere na najrazličitije načine. Kršćansko religijsko protivljenje cionizmu nerijetko je povezano s antijudaizmom i antisemitizmom, i o toj temi postoji određeni broj znanstvenih rasprava. Manje je literature koja se bavi kršćanskim religijskim filosemitizmom, koji se posljednjih desetljeća sve češće očituje u vidu kršćanskoga cionizma. U ovoj sam se knjizi osvrnuo i na taj fenomen zbog bliskoistočnih aktera iz toga tabora koji se mogu smatrati ključnima za presudne političke i vojne uspjehe cionizma. Ali kao i kod mnogih drugih tema, tijekom istraživanja

došao sam do toliko građe i podataka da sam se morao prisiliti daljnje proučavanje ostaviti za neku drugu prigodu. Od postojeće akademske literature koja se bavi tom tematikom izdvojio bih *Bible and Sword* Barbare Tuchman, *Standing with Israel* Davida Broga te članke i knjige Christophera Sykesa uključujući biografiju Ordea Wingatea. Usprkos relativnoj rijetkosti znanstvenih obrada te teme, aktivističkih i motivacijskih djela o kršćanskom cionizmu, mahom nastalih u evanđeoskim krugovima (John Hagee, Pat Robertson, Michael Brown, Clarence Wagner, Mike Evans, Malcolm Hedding, Ulf Ekman itd.), ima dosta pa je lako doći do primarnih izvora za izučavanje te misli u kršćanstvu.

Izvori korišteni u ovoj knjizi

Ova se knjiga temelji na primarnim i sekundarnim izvorima. Židovstvo i islam, kao i njihova povijest iz formativnog razdoblja, predstavljeni su prvenstveno ne temelju primarnih izvora odnosno njihovih dotičnih kanonskih spisa. Primarni su izvori korišteni i za neka kasnija razdoblja. Tako je povijest židovskoga naroda do konca razdoblja Drugog hrama obrađena prvenstveno na temelju djela Josipa Flavija. Razdoblje od Bar Kohbina ustanka, preko rimske, bizantske, arapske, križarske i turske vlasti, obrađeno je uglavnom iz sekundarnih izvora. Iz sekundarnih su izvora obrađeni i muslimansko-židovski odnosi od vremena Umajada do posljednjih desetljeća osmanske vlasti nad Palestinom. Za povijest nastanka cionističkog pokreta i arapsko-izraelskog sukoba izvori – ali samo židovski – su obilni pa sam osim studija u kojima su te teme obradili povjesničari koristio i neke primarne izvore, uglavnom autobiografije prvaka cionističkog pokreta.

Pri analizi arapskih militantnih skupina i militantnih klerika, uz sekundarne sam koristio i primarne izvore kojih se posljednjih godina može naći dosta u knjigama i na internetskim stranicama.

Najveće otkriće predstavljala su mi djela jeruzalemskog muftije na hrvatskom jeziku koja sam pronašao zahvaljujući ljubaznom i stručnom osoblju NSK-a, koja do sada, koliko mi je poznato, nisu obrađena u hrvatskoj literaturi.[54]

Primarni izvori za izučavanje židovstva, cionizma i Izraela

Primarni izvori židovstva su Hebrejska Biblija (Stari zavjet), apokrifne (deuterokanonske) knjige Staroga zavjeta, knjige pseudoepigrafe, djela Josipa Flavija, Filona Aleksandijskog, Talmud i rabinski spisi. Dosta primarnih izvora vezanih za židovsku povijest od 7. do 19. stoljeća donosi Bernard Lewis u svojim radovima te Stillman u već spomenutoj knjizi *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book*. Za uvid u razdoblje cionizma i Izraela tu je Herzlova *Židovska država*, dokumenti iz službenih biografija Balfoura i Wingatea, autobiografija Chaima i Vere Weizmann, Golde Meir, kralja Huseina i dr. Pri istraživanju fenomena religijskog cionizma, za koji općenito postoji relativno malo sekundarne građe, koristio sam djela nekih prominentnih rabina, kao što su Cvi Jehuda Kook, Abraham Joshua Heschel, Meir Kahane i Shubert Spero. Nadalje, autori među kojima su Joan Peters, Itamar Rabinovich i Jehuda Reinharz, Walter Laqueur i Barry Rubin Benny Moris, Ženi Lebl i drugi objavili su zanimljive dijelove arhivske građe i dokumenata, od kojih sam neke preuzeo iz njihovih djela, a neke proučio u cijelosti te citirao iz originala. Među potonja spada *Izvješće Palestinskoga kraljevskog povjerenstva*. Taj dokument iz srpnja 1937. objavljen na više od 400 stranica pruža opsežan i stručan uvid u problematiku, izvore te povijesnu, ekonomsku, društvenu, vjersku i političku pozadinu arapsko-izraelskog sukoba. Od ostalih primarnih izvora vrijedi spomenuti nedavno objavljene dokumente CIA-e, osobito Ureda za izvješća i procjene (ORE) o stanju i prilikama u Palestini u

54 Neka Hadži Eminova djela su zbog neujednačene transliteracije njegova imena bila zavedena tako da ih je bilo teško pronaći uobičajenom metodom pretraživanja arhivske građe.

vrijeme oko osamostaljenja izraelske države. ORE je izvješća pisao analitički, na temelju podataka prikupljenih iz cijele obavještajne zajednice i drugih relevantnih izvora, a na njima su radili stručnjaci za dotična područja pa su ona važan izvor podataka, čemu pridonosi i njihova tajnost koja je ukinuta tek desetljećima kasnije.[55]

Primarni izvori za rani islam: Sira

Primarni izvori islama, koji su, iako različite razine kanonske vrijednosti, mjerodavni u definiranju islamskoga nauka, kako u pitanjima vjerskih dogmi tako i u pitanjima zakonodavstva, dijele se u tri tekstualna opusa: 1) biografije muslimanskoga proroka Muhameda, 2) hadisi i 3) Kur'an. Biografije su za povijest formativnih godina islama od najvećeg značenja. Najvažnija, najstarija i najpoznatija među njima je *Sirat Rasul Allah* (*Život Alahova poslanika*) autora Muhameda ibn Ishaka ibn Jasara ibn Khijara (704. – 767.), napisana nepuno stoljeće nakon Muhamedove smrti. Ibn Ishakova biografija (u daljnjem tekstu *Sira*) sačuvana je u obliku u kojem ju je priredio Ibn Hišam (umro 833.) pa se u nekim Muhamedovim biografijama koje se pozivaju na nju (primjerice Abdusselamova, Omerbašićeva i Rodinsonova) kao autor *Sire* pojavljuje Ibn Hišam, ali riječ je o istom djelu. *Sira* predstavlja ne samo najvažniji primarni izvor o Muhamedovu životu[56] nego "praktično naš jedini izvor o Muhamedovu životu sačuvan unutar islamske tradicije".[57] Engleski prijevod *Sire* priredio je islamolog Alfred Guillaume pod naslovom *The Life of Muhammad* i prvi put objavio 1955. Od svih prijevoda *Sire* ovaj je općenito najcjenjeniji i najčešće korišten. Guillaume je u bilješkama uz prijevod predstavio i druge usporedne tradicije (*sunet*), osobito one zapisane u Tabarijevoj povijesti, raznim zbirkama hadisa i u Kur'anu. Zbog kronološke i romaneskne

55 ORE je ukinut koncem 1950-ih zbog pogrješne procjene u vezi nuklearnoga razvojnog programa SSSR-a.

56 Busse, 1998:7.

57 Crone, 1980:4.

naracije te starosti, *Sira* je najpogodnije štivo za uvod u Muhamedov život i nastanak islama.[58]

Drugo važno povijesno djelo sličnoga žanra je *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk* (Povijest proroka i kraljeva)[59] koji je napisao Abu Ja'far Muhamed b. Jarir al-Tabari (oko 839. – 923.), u daljnjem tekstu *Ta'rikh* (povijest). Al-Tabari je izdašno koristio Ibn Ishakovu *Siru* kao izvor podataka za razdoblje koje ona obrađuje pa se ta dva djela mogu usporedno čitati. Zbog međusobnog dopunjavanja i komplementarnosti usporednim se čitanjem mogu pronaći dodatni podatci ili tumačenja vezana uz neke događaje pa i razriješiti neke nejasnoće iz Ibn Ishakova teksta, iako je s historiografske točke gledišta (koja za ovo istraživanje nije odveć relevantna) ta metoda teško prihvatljiva.[60] *Ta'rikh*, osim Muhamedove biografije, na koju se odnosi oko jedna desetina cjelokupnog djela, obuhvaća i zbivanja iz razdoblja vladavine prvih kalifa.

Kod navođenja citata iz ova dva djela, nakon imena autora i godine izdanja engleskog prijevoda koji sam koristio, slijedi broj ulomka prema tradicionalnom označavanju teksta, nakon kojeg je naveden broj stranice ili stranica na kojima se nalazi citirani dio. Za *Ta'rikh* je poslije broja numeriranja teksta najprije naveden svezak engleskog prijevoda iz kojeg je preuzet citat, a potom stranica ili stranice u tome svesku.

Osim Ibn Ishaka i Tabarija, još dvojica Muhamedovih biografa zavrjeđuju poseban spomen, a njihova su djela u manjem opsegu korištena u ovoj studiji. Prvi je Abu Abdulah Muhamed ibn Omer

---

58 Djelo je 1998. u skraćenom obliku objavljeno u prijevodu Mustafe Prljače na bošnjačkom jeziku pod naslovom *Poslanikov životopis*, a kao autor naveden je Ibn Hišam. Ševko Omerbašić je knjigu *Poslanik i njegovi ljudi* velikim dijelom temeljio na *Siri*, što je djelomice popratio referencijama u kojima je također kao autor naveden Ibn Hišam.

59 Prijevod ovoga djela na engleski jezik u četrdeset svezaka objavio je 1989. – 2007. State University of New York Press pod naslovom *The History of al-Tabari*. Tri sveska, VII., VIII. i IX. odnose se na Muhamedovu biografiju, koja se umnogome temelji na Ibn Ishakovoj *Siri*. U ostatku djela autor opisuje stvaranje islamske države i njezino širenje.

60 Vidi opažanja P. Crone glede "krivotvorenih informacija" koje su se pojavile u dva naraštaja između Ibn Ishaka i Waqidija (Crone, 2004:224-226) koja su svakako relevantna i za još dulje razdoblje akumulacije materijala između Ibn Ishaka i Tabarija.

ibn Waqid as-Aslami (oko 748. – 822.), najčešće zvan samo Waqidi.[61] Njegovo najvažnije djelo, koje je djelomice sačuvano, jest *Kitab al-Maghazi* (Knjiga pohodâ).[62] Drugi je Abu al-Fida Imad al-Din Ismail ibn Umar Ibn Kathir, ili samo Ibn Kathir (oko 1313. – 1387.), autor Muhamedove biografije *Al-Sira al-Nabawiyya* te opsežnog djela komentara Kur'ana *Tafsir Ibn Kathir* u kojima je kuranske *ajete* tumačio na temelju hadisa. *Al-Sira al-Nabawiyya* (dalje u tekstu *al-Sira*) preveden je na engleski jezik u četiri sveska i u njoj se nalazi dosta dodatnih pojašnjenja vezanih uz Muhamedovu proročku, političku i vojnu karijeru, koja su plod kasnijih tumačenja biografija i tradicije pa je između ostaloga zanimljiva za uvid u srednjovjekovni razvoj islamskoga stava prema Židovima i muslimansko-židovskih odnosa.

Hadise i sunet

Hadise su kratke pripovijetke u kojima su prepričane Muhamedove riječi i djela ili, rjeđe, riječi i djela njegovih najbližih suradnika. Ima ih na desetke tisuća, a prikupljene su u različitim zbirkama, od kojih muslimani suniti njih šest smatraju kanonskima. Između tih šest zbirki dvije prednjače u važnosti, a to su one koje je prikupio Sahih Buhari (umro 870.) i Sahih Muslim (umro 875.). Kako na hrvatski jezik, kao ni na srpski i bošnjački, ni jedna od ovih zbirki nije prevedena u potpunosti, koristio sam uglavnom engleske prijevode, a iz engleskog prijevoda preuzeo sam i numeriranje hadisa. Hadis koji sam pronašao u hrvatskom ili bošnjačkom prijevodu citirao sam u tom obliku.

U hadisima se prenosila tradicija – *sunet* – koja je od najranijih islamskih vremena imala veliku važnost kao "normativno načelo u životu muslimana".[63] Goldziher, jedan od najcjenjenijih znanstve-

---

61 Zbog uvriježenosti načina pisanja njegova imena ovdje ću napraviti iznimku pa *q* neću pretvarati u *k* u transliteraciji na hrvatski jezik.

62 *The Life of Muhammad: Al-Waqidi's Kitab al-Maghazi*. Routledge, London, 2010.

63 Goldziher, 1971:31. Goldziher navodi kako je već koncem prvoga stoljeća muslimanskog kalendara postavljeno načelo da je "*sunet* sudac Kur'ana a ne obratno".

nih istraživača hadisa, ukazao je kako je velik dio njih izmišljen nakon Muhamedove smrti, na poticaj vladara koji su uvođenjem novih tradicija pripisanih muslimanskom proroku učvršćivali i širili svoju političku, vjersku i vojnu vlast.[64] Kasnije u knjizi osvrnut ću se kratko na aspekt povijesne vjerodostojnosti hadisa, ali zasad je važno naglasiti kako je ta tradicija autoritetom druga u islamu, odmah iza Kur'ana.[65]

Kur'an

Kur'an je zbirka od 114 poglavlja (*sura*), koja se sastoje od različitog broja rečenica (*ajeta*). Kur'an uglavnom ne prenosi kontekstualizirana izvješća o događajima, nego predstavlja zbirku poučnih, često polemičnih tvrdnja, poruka, opisa te dijelove očigledno izvorno opsežnijih priča. Unutar kuranskoga teksta postoji ambicija iznošenja povijesti, ali problem kod sklapanja povijesne naracije na temelju Kur'ana je taj što su kuranske priče često iznesene u fragmentima i bez kronologije kao važnog kriterija njihova oblikovanja.[66] Sure su poredane po duljini, od najdužih prema kraćima, bez kronološkog slijeda, pa je i samo shvaćanje vremena njihove objave (mekansko ili medinsko razdoblje) pitanje kasnijega tumačenja i tradicije. Tek u spoju s Ibn Ishakovom *Sirom* i hadisima, koji *ajetima* daju vremenski okvir i kronološki slijed, Kur'an postaje izvor upotrebljiv za povjesničara.[67] U ovom izlaganju, ako nije drukčije naznačeno, kuranski su navodi preuzeti iz prijevoda na hrvatski jezik koji su sastavili hafiz Muhammed Pandža i Dže-

64 Goldziher, 1971:17-251.

65 *Encyclopaedia of Islam, New Edition,* 1986-2004:Vol. III, str. 23.

66 Iznimka je 12. poglavlje (*Surat Jusuf*) koje kronološkim pregledom donosi priču o Josipu.

67 F. E. Peters u *The Quest for the Historical Muhammad* objašnjava: "Islamska sveta knjiga je tekst bez konteksta, pa je taj primarni dokument, koji snažno zagovara svoju autentičnost, neupotrebljiv za rekonstruiranje događaja iz Muhamedova života" (Ibn Warraq, 2000:455). Ovaj Petersov članak (izvorno objavljen u *Journal of Middle East Studies* 23/1991, 291-315.) jedan je od najpoznatijih stručnih uradaka na području analize povijesnosti islamskih izvora.

maluddin Čaušević, prvi put objavljenom 1937. godine. Prevoditelji su radi pojašnjenja *ajeta* na nekim mjestima dodavali riječi koje se nalaze u zagradi i pisane su kurzivom. Kod navođenja tih *ajeta* uglavnom sam preuzimao i taj dio. Uz Pandžin i Čauševićev prijevod Kur'ana često sam konzultirao i prijevod Enesa Karića te prijevod Besima Korkuta.[68]

Historiografske dvojbe u istraživanju ranog islama

Pobrojani izvori su brojni i opsežni te daju bogatu, zanimljivu i koliko-toliko konzistentnu sliku o Muhamedovu životu i ranom islamu. Mnogi poznati orijentalisti su crpeći iz njih napisali cijenjena djela. Među njima je vjerojatno najpoznatiji Montgomery Watt (1909. – 2006.),[69] dok od suvremenih autora koji su prisutni ne samo u znanosti nego i u aktivističkoj publicistici valja izdvojiti Johna Esposita,[70] ranije spomenutog F. E. Petersa te Karen Armstrong. Oni su selektivno, s više ili manje detalja prepričali ono što je u tim izvorima napisano. Orijentalisti koji su manje skloni ponavljanju tradicionalne "službene" naracije, a više znanstvenoj investigativnosti, ukazuju na aspekt islamske historiografije koji za povjesničara predstavlja golem izazov, a to je nedostatak alternativnih i neovisnih izvora. Malobrojni neislamski izvori o ranom islamu rijetki su i uglavnom usredotočeni na opis određenoga događaja pa je na njima teško oslikati širi povijesni prikaz. Mnoge "devijantne" teze o nastanku, ranom učenju i ranoislamskim zbivanjima zasnovane na njima često bi bile tek solidno utemeljene spekulacije.[71] Postojeći grčki, koptski, sirijski, armenski, židovski i perzij-

---

68 Numeriranje *ajeta* u Pandžinu i Čauševićevu prijevodu nešto je drukčije od onoga u Karićevu i Korkutovu.

69 Njegova dva najpoznatija djela su *Muhammad at Mecca* i *Muhammad at Medina*.

70 Daniel Pipes naziva Esposita "vjerojatno najvidljivijim islamologom u SAD-u" (Pipes, 2003:260).

71 Kao primjer bi se mogao navesti grčki traktat *Doctrina Iacobi* napisan između 634. i 640. godine, u kojem se navodi da je Muhamed u vrijeme muslimanskoga osvajanja Palestine još uvijek bio živ, što je u suprotnosti s islamskom tradicijom (Crone & Cook, 1977:3-4).

ski izvori iz ranoislamskoga razdoblja zbog malobrojnosti ne daju koherentnu sliku ni o čemu, a ni razinu njihove vjerodostojnosti često nije lako utvrditi. Orijentalisti koji se njima bave relativno su malobrojni, a njihova djela, za razliku od Wattovih i Espositovih, uglavnom su slabo poznata izvan uskih stručnih znanstvenih krugova.[72] Pa ipak, i kao takvi, dovoljni su da se temeljem njih razumije koliko je povijesnost tradicionalne naracije krhka i nepouzdana. Sedamdesetih godina prošloga stoljeća orijentalisti Michael Cook i Patricia Crone objavili su glasovito djelo *Hagarism: The Making of the Islamic World* u kojem su pokazali kako je kritičkom analizom islamske tradicije uz usporedbeni uvid u alternativne izvore moguće opovrgnuti gotovo sve, pa i najfundamentalnije premise islama – uključujući samo ime religije ili godinu Muhamedove smrti. Na temelju tih spoznaja, u znanstvenim krugovima došlo je do razlučivanja između tradicionalnoga nekritičkoga i kritičkoga prikaza ranoislamske povijesti. Nekritički pristup poznati profesor islamistike Fred Donner naziva "deskriptivnim"[73] i objašnjava kako su "ozbiljni proučavatelji islamskih izvora taj pristup počeli osporavati prije više od stoljeća". Ostale pristupe u svojoj klasifikaciji Donner naziva "kritički prema izvorima", "kritički prema tradiciji" i "skeptični".[74] Nešto oštrijim tonom na "deskriptivni" ili nekritički pristup osvrće se Patricia Crone u uvodu svoga kasnijeg djela *Slaves on Horses.* Objašnjavajući kako je to djelo, za razliku od *Hagarisma*, utemeljeno isključivo na islamskoj tradiciji, ona uz taj pristup koristi izraz "nedostatak historiografskoga morala"[75] i objašnjava zašto je ipak primijenila tu metodu.

---

72 Među takve spadaju Wansbrough, Crone, Cook, Donner, Sharon, Kister, Rubin i Hoyland, čije radove preporučujem za daljnje istraživanje o pitanjima ranoislamskih izvora i povijesnosti. Autor koji je posljednjih godina uspio privući pozornost nešto šire javnosti za spomenute teme je Ibn Warraq.

73 Deskriptivnima ih naziva jer se njima samo opisuje i prepričava ono što je poznato iz uvriježenih tradicija (Donner, 1998:5).

74 Donner, 1998:8-20.

75 "This apparent lack of historiographical morality may meet with some disapproval..." Crone, 1980:3.

Za razliku od Patricije Crone, zapadni orijentalisti koji primjenjuju "deskriptivni pristup" rijetko u svojim radovima podrobnije objasne metodološka načela kojima su se vodili. Stoga je nedovoljno upućenom čitatelju teško razumjeti kako je zapravo velik dio islamskih tradicionalnih izvještaja o Muhamedovoj proročko-političko-vojnoj karijeri kao i o godinama vladavine prvih kalifa, povijesno nepouzdan i neprovjerljiv. Wattovi i Espositovi radovi, kao i djela Karen Armstrong, često ostavljaju dojam da su u njima prepričani događaji o kojima znamo isto koliko i o Francuskoj revoluciji ili Američkome građanskom ratu. U stvarnosti, većina rane povijesti islama uključujući praktički cio Muhamedov život, s historiografske točke gledišta velika je nepoznanica.[76] Izvještaji iz formativnog razdoblja islama povijest je utemeljena na sakralnoj tradiciji,[77] koju Moshe Sharon naziva *Heiligen Geschichte*,[78] a ne na provjerljivim povijesnim podatcima. To, dakako, ne isključuje mogućnost postojanja bliskosti između sakralne tradicije i povijesnih činjenica. No, često ne znamo kada je tako i – što je donekle važno za ovu studiju – orijentalisti vrlo rijetko navode kad se njihov izvještaj temelji isključivo na *Heiligen Geschichte*, a kada na koliko-toliko provjerljivim povijesnim izvorima. Oskudnost neislamskih, protuislamskih i heretičkih izvora iz ranoislamskoga razdoblja nedvojbeno je pridonijela nekritičkom prihvaćanju dostupnoga tradicionalnog materijala. No već i samo nepostojanje alternativnih povijesnih izvora o važnim navodnim povijesnim događajima u kojima su sudjelovale desetci ili stotine tisuća ljudi,

76 Vidi F. E. Peters, 1991:298. Kratak osvrt na hrvatskom jeziku o nepouzdanosti ranoislamskih izvora kao povijesnih činjenica nalazi se u Rodinson, 2000:11-12. Također vidi i uvod u pregled kršćanskih, židovskih i zoroastrijanskih izvora o ranom islamu Roberta Hoylanda, u kojem autor opaža kako su neki islamolozi postali skeptični po pitanju povijesne vrijednosti arapskih povijesnih dijela iz VIII. i ranoga IX. stoljeća (Hoyland, 1997:2), čemu je svakako pridonijelo upravo postojanje tih alternativnih – premda malobrojnih – izvora.

77 Sintagma "sakralna tradicija" ili "sakralna naracija" u ovom se članku odnosi prvenstveno na povijesne tvrdnje koje su od religijske važnosti za islam.

78 Sharon, 2007:311.

ozbiljnog bi povjesničara trebalo potaknuti na podrobniju kritičku evaluaciju postojeće *sakralne naracije*.[79]

Za veći dio daljnje povijesti islamsko-židovskih odnosa od najveće je važnosti ono što muslimani vjeruju, a ne povijesna utemeljenost tih vjerovanja. Zato ću i veći dio crpsti iz islamske tradicije i izvora. Muhamedov život i učenje gotovo u potpunosti utemeljeno je na Ibn Ishakovoj *Siri*. No u nekim će dijelovima povijesnost zbivanja biti i relevantna i zanimljiva, osobito ukoliko se radi o važnim temama koje alternativni izvori obrađuju na način koji ostavlja prostora za stavljanje pod upit tradicionalne naracije. Pojmovi kao što su "deskriptivna naracija", "sakralna tradicija", "vidljivi" orijentalisti i islamolozi, kao i "kritički" i "skeptični" pristup tradiciji i izvorima u tim se obradama koriste sukladno gore navedenome.

Izvori za politički islam

U ovom sam istraživanju nastojao doći do što više primarnih izvora vezanih uz razvoj islamske političke misli. Dio sam pronašao u zbornicima prevedenih tekstova koje je priredio A. Bostom, dio u člancima časopisa *Foreign Affairs* iz 1920-ih i 1930-ih, a dio u radovima i dokumentima, često obavještajnim, koji sadrže prijevode spisa i izjava arapskih političkih aktera. Za uvid u razvoj religijskoga muslimanskog pogleda na židovski državotvorni projekt u Palestini ključni čimbenik predstavlja karijera velikoga muftije jeruzalemskog Hadži Emina el-Huseinija. Ovdje su citirana neka njegova djela i prijevodi govora na hrvatski, od kojih je najvažnije *Islam i židovstvo* iz 1943. Od kasnijih primarnih izvora tu je dokumentacija PLO-a i militantnih frakcija povezanih s Fatahom, osobito *Brigadâ mučenika el-Akse* koju je zaplijenila i objavila Izraelska vojska, Povelja Hamasa, te govori i spisi klerika povezanih s arapskim pokretima otpora i terorističkim skupinama. Među najvažnije islamske mislioce spada šeik Jusuf el-Kardavi, jedan od duhovnih

79 O toj tematici vidi Sharon, 2007.

vođa Muslimanskog bratstva, čije sam izvatke iz knjiga, članaka i govora ovdje prenio kao mjerodavne pokazatelje određenog zaokreta koja se u suvremenoj islamskoj političkoj misli pojavio u odnosu na tradicionalnu. Na žalost, kako je ova knjiga ograničena opsega, velik dio prikupljene građe ostao je neobrađen ili samo letimice spomenut.

U ovom sam se istraživanju nastojao što manje služiti internetskim izvorima, ali neke govore i propovijedi islamskih klerika preuzeo sam iz njih, osobito sa stranice *Middle East Media Research Institute* (www.memri.org) koja je u znanstvenoj zajednici cijenjen izvor prijevoda različitih tekstova i govora s arapskoga jezika na engleski.

Sekundarni izvori za sve teme obrađene u ovoj knjizi

Od autora čija sam djela konzultirao u pisanju izdvojio bih ove: za razdoblje drevnoga Izraela: Emil Schürer, Victor Tcherikover, Michael Avi-Yonah, Yigael Yadin, Michael Stone, John Bright, James Charlesworth, James VanderKam, Daniel Schwartz, Geza Vermes i Steven Katz. Izvrsnu studiju, koja pokriva razdoblje od gradnje Drugoga hrama do početka srednjega vijeka predstavlja zbornik radova *Cambridge History of Judaism* u četiri sveska. Za razdoblje srednjovjekovne Palestine do devetnaestog stoljeća koristio sam radove S. D. Goiteina, Moshe Gila, Stevena Runcimana, Shaula Sapira i Normana Stillmana. Među autorima od čijih sam radova imao velike koristi pri pisanju o razdoblju cionizma i modernog Izraela su Christopher Sykes, Yehoshafat Harkabi, Samuel Katz, Martin Gilbert, Chaim Herzog, Joan Peters, Bat Ye'or, Raphael Israeli, Benny Morris, Howard Sachar, Elie Kedourie, Moshe Sharon, Michael Oren, Majid Khadduri, Fouad Ajami te osobito Bernard Lewis. Ova je podjela orijentacijska, budući da su mnogi od spomenutih autora (Avi-Yonah, Lewis, Sharon itd.) napisali vrsna djela s temama koje se protežu na više od jednoga razdoblja povijesti Izraela i Palestine, prema podjeli predloženoj ovdje. Student orijentalistike, bliskoistočnih studija ili judaistike prepoznat

će mnoga imena kao vodeće svjetske autoritete na području povijesti Izraela, židovskoga naroda te muslimansko-židovskih ili arapsko-izraelskih odnosa.

Napomene o nazivlju i transliteraciji

Zemljopisna sam imena koristio u skladu s kronologijom pojave određenog imena u povijesti, nastojeći izbjeći anakronizme, ali, koliko je moguće, i političke konotacije. Tako sam područje Judina plemena nazivao hebrejskim imenom "Juda" (**יהודה**) tijekom razdoblja izraelske povijesti koje je prethodilo grčkim osvajanjima. Tek u grčko-rimskom razdoblju koristio sam ime "Judeja", što je njegov grčki (Ιουδαία) i latinski (Iudaea) oblik. Isto se odnosi na šire područje Erec Izraela i okolne zemlje. Koristio sam ime koje je u danom trenutku bilo uvriježeno: Kanaan, Obećana zemlja, Celesirija, Sirija, Judeja, Samarija i Galileja, te Judeja za područje kojim su vladali Hasmonejci i kasnije Rimljani, a koje je kroz neka vremenska razdoblja podrazumijevalo i Galileju, Samariju, Idumeju i neka prekojordanska područja. Što se tiče imena "Palestina", njega sam koristio od drugog stoljeća poslije Krista, od kada se ono i rabi u današnjem smislu. Koristiti ga za ranija razdoblja i to za šire područje Erec Izraela predstavlja i anakronizam i anatopizam, budući da su Filistejci, od čijega imena ono potječe, živjeli uglavnom samo u priobalnom području Gaze, Aškelona i Ašdoda, i to do konca razdoblja Prvoga hrama.[80] Nadalje, "Levant" je u uporabi od vremena križarskih ratova, a "Zapadna obala" kao svojevrstan politički eufemizam za Samariju i Judeju, koristi se u kontekstu zbivanja iz novije bliskoistočne povijesti nakon 1948. Ime Erec Izrael

80 Grčki povjesničar Herodot (oko 490. – 430. pr. Kr.) koristio je ime *Syria hé Palaìstine* te je ime Palestina od tada korišteno za priobalno područje Erec Izraela, na kojem su živjeli Filistejci, a kasnije katkad i za cijelo područje između rijeke Jordan i Sredozemnog mora. Helenizirani Židov Filon Aleksandrijski je spominje, a u Novom zavjetu ona se ne pojavljuje ni jednom; zemlja u koju se Josip i Marija s djetetom Isusom vraćaju iz Egipta je "zemlja izraelska" (Mt 2:19-21).

(אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל), zemlja Izrael, u starom se vijeku odnosi na Obećanu zemlju, odnosno područje koje je Izraelcima obećano u Bibliji, a u kontekstu suvremenih zbivanja odnosi se ponajprije na područje Države Izraela, uključujući Judeju, Samariju, pojas Gaze i Golansku visoravan. Erec Izrael, Obećana zemlja i Sveta zemlja nazivi su koji se mogu rabiti u svakom razdoblju vremenskog okvira koji ova studija pokriva. Ime *Sveta zemlja* ne spominje se u Bibliji, nego je kasnijega kršćanskog podrijetla. Sintagma *Terra Sancta* potom je prihvaćena kako među Židovima tako i među muslimanima pa se na jednom mjestu spominje i u Kur'anu kao *al ard al-mukaddasah*.[81] Za Židove, kršćane i muslimane termin je razumljiv sam po sebi tako da nitko od njih, čuvši ga, ne bi pitao: "Koja sveta zemlja?"[82]

Što se tiče imena Hebrej i Izraelac te Judejac i Židov, koja su uvjetno rečeno sinonimi, valja naglasiti da postoje određeni vremenski i kontekstualni okviri unutar kojih je uporaba nekog ili nekih od njih prikladnija. Abraham se u Bibliji naziva Hebrej. Ime se prvi put javlja u Postanku 14:13. Po njemu se narod koji je proizišao od Abrahama, Izaka i Jakova naziva Hebrejima (**עברים**), osobito u biblijsko[83] vrijeme. Jakovljevo drugo ime Izrael nadjenuo mu je Bog nakon tajanstvenoga noćnog okršaja,[84] i to je najčešće rabljeno ime u Bibliji. Imenica *Židov* potječe od imena jednoga od dvanaest Izraelovih plemena, Jude, kao i imenica *Judejac*. Nakon burnih događaja koncem razdoblja Prvoga hrama, ostala su plemena, osim Judina, potpuno ili djelomice nestala s povijesne pozornice. Judino pleme ostalo je gotovo isključivi nositelj izraelske povijesti od

81 Prema suri el-Maide (Sura 5) Mojsije je rekao Izraelcima: "... o narode moj, uđite u Svetu zemlju, koju vam je Allah dodijelio, i ne uzmičite nazad, pa da se vratite izgubljeni" (*ajet* 21. u prijevodu Besima Korkuta; u prijevodu Pandža-Čaušević vidi *ajet* 23). O ovome ajetu i njegovim mogućim tumačenjima bit će više riječi u kasnijim poglavljima.

82 Sharon, 1988: *Introduction* by *Moshe Sharon*.

83 Biblija u kontekstu povijesti Izraela znači Hebrejska Biblija, odnosno kršćanski Stari zavjet.

84 Post 32:29.

razdoblja Drugoga hrama pa nadalje.[85] U hrvatski jezik ime *Židov* došlo je preko navedenoga grčkog i latinskog naziva, koji pak etimološko podrijetlo vuku iz hebrejskoga *Jehudi*. Od vremena Ezre, među samim Židovima postoji tendencija da se oni koji žive u Erec Izraelu zovu Izraelcima, a njihovi sunarodnjaci koji žive u dijaspori Židovima. Nakon sloma Bar Kohbina ustanka imenica *Judejac* više se ne koristi.

Ovdje valja napomenuti i kako je ime "Židov" u hrvatskom književnom jeziku jedini ispravni ekvivalent hebrejskom *Jehudi*, što je u članku *O imenu Židova* izvorno objavljenom u časopisu Matice hrvatske "Kritika" objasnila autorica Smiljana Rendić.[86] U vrijeme bivše države, tu se riječ u Hrvatskoj nastojalo zamijeniti riječju *Jevrej*, ali ona je u tu svrhu neprikladna. Jevrej je izvedenica od *Ivri*, a ne od *Jehudi*. Ona je iz ruskoga potom preuzeta u srpski književni jezik, ali ne i u hrvatski. Prikaz uporabe imena Židov u hrvatskim zemljama kroz povijest donosi Ivo Goldstein u 2. poglavlju knjige *Židovi u Zagrebu 1918. – 1941.*[87] Goldstein tu objašnjava kako su među hrvatskim Židovima upravo cionisti "zahtijevali da se vlastiti narod naziva židovskim" te su "odbacivali [...] eufemizam 'Izraelit'".[88]

Nadalje, riječ "poganin" ovdje znači "nežidov" prema uporabi te riječi u Bibliji za prijevod hebrejske riječi *gojim* čije je doslovno značenje "narodi". U novozavjetno vrijeme riječ "poganin" označava nekoga tko nije ni Židov ni kršćanin, nego neznabožac, mno-

---

85 U knjizi o Esteri Mordokaj se naziva Židovom (Est 2:5, 3:4, 5:13, 6:10, 10:3) iako potječe iz Benjaminova plemena (Est 2:5).

86 Rendić, 1970-1971:28-32 (časopis Hrvatskoga filološkog društva "Jezik"). Autorica je inače poznata po članku *Izlazak iz genitiva ili drugi hrvatski preporod,* koji je u vrijeme Hrvatskog proljeća 1971. objavila u časopisu Matice hrvatske "Kritika" urednika Vlatka Pavletića (u kojem je u broju 12, str. 406-410, prvi put objavljen i ovaj članak *O imenu Židova*).

87 Goldstein, 2005:5-8.

88 Isto, str. 5. Rendić je u svom članku, navodeći kako su Židovi u Hrvatskoj uglavnom prihvaćali riječ "Židov", donijela i zanimljiv podatak o tome da su se u Bosni "u prvom desetljeću stare Jugoslavije, cionisti i asimilanti razlikovali i po tome što su prvi zvali sebe Židovima, a drugi Jevrejima".

gobožac ili stranobožac nežidovskog podrijetla. Riječ se u ovoj studiji ne koristi u pejorativnom značenju kakvo se u našem svakidašnjem govoru uvriježilo. Slično vrijedi i za riječ “nevjernik” ili *kafir* kojom islam označava nemuslimane: ne pridodaje joj se nikakvo značenje osim onoga koje nosi u kontekstu izvorne uporabe.

Na dosta sam mjesta koristio izraz muslimansko-izraelski ili muslimansko-židovski (odnos, sukob, dijalog, suživot itd.) jer su neki akteri bliskoistočnih zbivanja, poput Iranaca, Kurda, Turaka ili Berbera, muslimani nearapi.

Vlastita imena koja se javljaju u ovoj studiji uglavnom su preuzeta iz postojećih mjerodavnih hrvatskih tekstova. Sva su biblijska imena preuzeta iz Biblije u izdanju Kršćanske sadašnjosti. Ostala zemljopisna i povijesna imena usklađena su s *Hrvatskom enciklopedijom* LZ Miroslav Krleža (npr. Ramses, Seleukija, Seleukidi, Antipatar, Mariamna, Hosroe, kalif, kaba, Faisal umjesto Ramzes, Seleucidi, Antipater, Marijamna, Hozroje, halifa, ćaba, Fejsal) te s prijevodima grčkih i rimskih klasika u izdanju Matice hrvatske. U potrazi za hrvatskim rješenjima zemljopisnog nazivlja s područja Svete zemlje i hebrejskih imena, prvi izbor uvijek je bila Biblija Kršćanske sadašnjosti, a drugi, ukoliko se ime ondje ne nalazi, literatura istoga izdavača. Što se tiče hebrejskih i arapskih imena i nazivlja, koji se u hrvatskom jeziku nisu uvriježili, transliteraciju sam radio izravno, a ne preko engleskoga, kako u predgovoru *Političkom sustavu i politici Izraela* predlaže i Mirjana Kasapović.[89] Gdje god je bilo moguće, koristio sam hrvatsku abecedu (q = k, y = j itd.). Zvuk arapskoga slova ذ kojim počinje riječ *dhimmi* (ذمي) u hrvatskoj abecedi ne postoji pa sam ga označio znakom ẓ (*ẓimije*). Arapsko slovo خ, koje označava zvuk kojega također nema u hrvatskom jeziku, transliterirao sam s *kh*, kao u imenu Khajber (خيبر).[90] Vlastita imena čija je transliteracija na engleskom postala među-

89 Kasapović, 2010:12-13.

90 Za pomoć kod transliteracije arapskih slova, imena i nazivlja zahvalan sam profesoru arapskoga jezika Mevludiju Arslaniju.

narodni standard, ostavio sam u tom obliku, npr. Chaim Weizmann (חיים ויצמן), ali kad se isto ime javi u drugom kontekstu, radije sam pribjegavao transliteraciji sukladnoj hrvatskim jezičnim normama, primjerice Haim Bar-Lev (חיים בר-לב). Imena Al-Tabari (الطبري) i Ibn Kathir (ابن كثير) preuzeo sam iz engleske transliteracije jer sam njihova djela citirao iz engleskog prijevoda, ali bi bolje rješenje na hrvatskom jeziku bilo At-Teberi i Ibn Ketir. Ukoliko su osobna imena različito pisana u ovdje navođenoj literaturi, onda se javljaju u različitim oblicima (Hadži Emin i Hadž-Amin, Jusuf Kardavi i Yusuf el-Qaradawi itd.).

Ostale napomene

Navode iz Biblije, deuterokanonskih knjiga i Kur'ana preuzeo sam iz službenih prijevoda na hrvatskom, odnosno bošnjačkom jeziku. Neka objašnjenja preuzeo sam iz literature na hebrejskom jeziku, dok sam se pri istraživanju o palestinsko-europskim političkim kontaktima koristio literaturom na švedskom jeziku. Ipak, jezik većine korištenog materijala je engleski. Svi navodi preuzeti iz engleskoga, švedskoga ili hebrejskoga teksta ovdje su u mom prijevodu na hrvatski, osim ako nije drukčije navedeno. Tekstovi preuzeti iz publikacija objavljenih 1930-ih i 1940-ih godina na hrvatskom jeziku (pamfleti Hadži Emina, Huseina Đoze i drugo) citirani su u izvornom obliku, bez usklađivanja s današnjim hrvatskim pravopisom.

Stihovi iz Biblije i Kur'ana citirani su prema podjeli tih knjiga na poglavlja i stihove (Post 12:1 znači Knjiga Postanka, dvanaesto poglavlje, prvi stih.[91] Sura 5:21 znači 5. poglavlje Kur'ana, 21. *ajet*). Slično vrijedi i za djela Josipa Flavija i Filona Aleksandrijskog. Citati iz Talmuda prevedeni su s engleskoga i označeni

91 Ovo je međunarodni standard obilježavanja biblijskih knjiga, koji u Hrvatskoj nije uvriježen. Odlučio sam se za njega radi ujednačenosti s načinom citiranja drugih djela koja su podijeljena na sličan način.

sukladno engleskom izdanju *Soncino Babylonian Talmud*. *Sira*, *Ta'rikh* i *al-Sira* podijeljeni su na ulomke (ne i u stihove) koje sam naveo u citatima, kako bi čitatelj te navode mogao pronaći i u arapskom izvorniku ili u nekom drugom prijevodu.

Pri opisu nekih teoloških postavki židovstva i islama naveo sam, usporedbe i pojašnjenja radi, i kršćanski pogled na dotične. To se može učiniti nepotrebnim ili izlišnim. Možda i jest. Možda me pri odabiru takvoga pristupa privukla moja druga – nakon povijesti i politike Bliskog istoka – omiljena tema, a to je komparativna religija, koju sam magistrirao i to s težištem upravo na židovstvo, rano kršćanstvo i rani islam. Ali, s druge strane, mnogi podatci i teze iznesene u ovoj knjizi nisu predmet općeg znanja u kršćanskom svijetu; štoviše, neki se aspekti u javnosti možda uopće ne profiliraju kao relevantni jer je sveukupni diskurs određen onim zapadnjačkim, humanističkim ili tradicijskim judeokršćanskim. Zapadnjački odnosno islamski pogled na odvojenost/simbiozu religije i politike (crkve i države) klasični je primjer, ali ima ih bezbroj. Epistemološka teološka uloga povijesti, koncept spasenja, temeljna svjetonazorska dihotomija različitih civilizacija (dobro-zlo, razum-strast, čast-sramota, užitak-bol) samo su neki čija je relevantnost za ovo istraživanje velika. Neka mi bude dopuštena sporadična digresija u nauk i svjetonazor zapadnoga kršćanstva radi njihova kvalitetnijeg pojašnjenja. Osim toga, tijekom istraživanja o religijskom aspektu arapsko-židovskih odnosa i sukoba, pojavljivali su se podatci koji su upućivali na neočekivano veliku važnost kršćanske religije u njihovu oblikovanju kao i u stvaranju političkih prilika suvremenoga Bliskog istoka. Na koncu sam zaključio kako ovo istraživanje ne bi bilo potpuno bez barem letimične obrade kršćanske religijsko-političke misli u odnosu prema cionizmu, prvenstveno one koja korijen vuče iz reformacijske baštine (evanđeosko kršćanstvo), ali u određenoj mjeri i rimokatoličke.

3.

ULOGA I VAŽNOST POVIJESTI U ŽIDOVSTVU I ISLAMU

Važnost povijesnih događaja za oblikovanje židovstva i islama kakve danas poznajemo je – u usporedbi s drugim većim svjetskim religijama pa čak uvjetno rečeno i s kršćanstvom[1] – izvanredno veliko. Ni židovstvo se ni islam u svojoj teologiji, osim u samim fundamentima kao što je jednoboštvo, ne oslanjaju prvenstveno na dogme vjere, odnosno na apstraktne teološke, metafizičke misli iz kojih su izvučene doktrine, nego na povijesne događaje u kojima je glavni akter Bog. Zato ni primarni temelj njihova promišljanja o vlastitom identitetu i objekt unutarnje polemike nisu nijanse dogmi, nego tumačenje povijesnih zbivanja. Njihova razlika u odnosu na kršćanstvo u tom je aspektu golema. U kršćanstvu su se, naime, stoljećima lomila koplja ne oko povijesti, nego oko kristoloških formula i hipostatskog sjedinjenja koje su nametali sljedbenici ortodoksije, zbog čega je nastalo mnoštvo kršćanskih sljedbi te su jedni druge optuživali za krivovjerje. Od jedanaestoga stoljeća Zapadna (Rimokatolička) i Istočna (Pravoslavna) crkva polemizirale su oko jednoga retka iz Vjerovanja (proizlazi li Duh Sveti od Oca i Sina ili samo od Oca), što je kulminiralo raskolom Crkve. Još kasnija protestantska reformacija

1 Važnost povijesti u kršćanstvu također je prisutna; Kristovo uskrsnuće povijesni je događaj i o njegovoj povijesnosti ovisi cijela kršćanska vjera (1 Kor 15:14-17, vidi i Ratzinger, 2010:204), ali kasnije kršćanske zajednice i denominacije okupljale su se oko zajedničkih doktrinarnih sustava, a ne oko zajedničke prošlosti.

nastala je prvenstveno kao proizvod neslaganja njemačkih teologa predvođenih Lutherom s rimokatoličkom srednjovjekovnom soteriologijom, prema kojoj je za spasenje duše bila dovoljna kupnja papinske oprosnice. Ta su teološka neslaganja dovodila do oštrih sukoba i krvavih ratova. Bizantska je vojska sve do islamskih osvajanja bila u stalnom sukobu s bliskoistočnim monofizitima, a rimokatolička je 1204. godine gotovo razorila i "šizmatični" Bizant. Jedan od najkrvavijih europskih ratova, Tridesetogodišnji (1618. – 1648.), vodili su rimokatolici i protestanti. Tijekom spomenutih sukoba, zaraćene su strane, ili ratoborne gomile, svakako poticali i drugi, više ovozemaljski motivi. Tako je razvoj reformacije umnogome ovisio i o izboru novoga cara, sukobu njemačkih velikaša s talijanskim i španjolskim, pitanju odlaska novca iz njemačkih pokrajina u Rim itd. Tijekom većeg dijela Tridesetogodišnjeg rata rimokatolička je Francuska, motivirana političkim pragmatizmom, bila na strani protestanata. Većina se povjesničara ipak slaže da je teologija (*sola scriptura, sola fide, sola gratia, solo Christo*), a ne ekonomija ili politika, bila glavni pokretač reformacije. Na nju je Rimokatolička crkva odgovorila protureformacijom, i to ne samo oružjem, nego i vlastitim teološkim učenjima, oblikovanima na Tridentskom saboru te promoviranjem redovničkih zajednica propovjednika.

Teološka sukobljavanja i unutarkršćanski ratovi zbog doktrine u očima Židova i muslimana bili su teško razumljivi. Sukobi unutar židovstva ili islama zbog suprotnosti u tumačenju teoloških formula, ako su kadgod i postojali, nikad nisu bili ni približno tolikih razmjera. Razlog tomu je jednostavan: nakon što su prihvaćene temeljne teološke postavke vjere, poput jednoboštva, većina se ostaloga temeljilo ne na teorijskim spekulacijama oko metafizičkih načela, nego na puno konkretnijem fenomenu – na povijesnim ili navodnim povijesnim zbivanjima, kroz koja je dotično božanstvo dokazivalo svoje tvrdnje. Ispravnost teoloških načela očitovala se kroz društvene, vojne i političke prilike zajednice, a ne kroz logiku

istančano posloženih dogmi. Obje su se zajednice oblikovale oko zajedničke prošlosti (židovstvo) odnosno vjersko-političkog vodstva (islam); oni su im dali kolektivni identitet, osjećaj međusobne pripadnosti i viđenje zajedničke budućnosti. Manje su se zajednice tijekom povijesti odvajale od matice, poput karaita koji su odbacivali rabinsko židovstvo ili muslimana haridžita koji su se odvojili u vrijeme kalifa Alija, ali pitanje političkoga vodstva zajednice i vlasti, a ne pitanje doktrine, u većini je tih slučajeva predstavljalo stvarni izvor neslaganja. B. Lewis, štoviše, tvrdi da u islamu uopće ne postoji pravovjerje i krivovjerje u kršćanskom smislu riječi, prema kojem se ono odnosi na ispravno odnosno neispravno vjerovanje kakvim ga proglasi nadležno vjersko tijelo.[2]

Povijest, dakle, a s njome nužno i politika i zemljopis, isprepleteni sa svetim pismima i autoritativnim tumačenjima, bili su i ostali vrelo teologije, filozofije i sveukupnoga židovskog i muslimanskog identiteta. U tome leži vjerojatno najvažniji razlog zašto je židovstvo, a osobito islam, više od religije u zapadnjačkom sekularno-humanističkom i tradicionalnom kršćanskom smislu riječi. Razdvojenost između "crkve i države" ne postoji ni u židovstvu ni u islamu, koji te dvije sfere promatraju u jednoj cjelini. Valja odmah naglasiti kako između židovskoga i islamskoga vjerskog pogleda na politička zbivanja postoje značajne razlike (u židovstvu, primjerice, ostvarenje političke prevlasti nije nužno odraz Božje naklonosti, koja se može očitovati i kroz političku katastrofu), o čemu će biti više riječi u kasnijim poglavljima. No ovdje valja izdvojiti jedan aspekt biblijskoga židovskog i tradicionalnoga islamskog svjetonazora koji je zajednički, jedinstven, iznimno relevantan i koji na određeni način određuje uvod u ovo istraživanje, a to je pridavanje značenja povijesnim zbivanjima kao načinu otkrivanja Božje volje te, pod određenim uvjetima, i odrazu trenutačnoga duhovnog stanja zajednice.

---

2 Lewis, 2002b:112.

Povijesna zbivanja kao objava i odraz duhovnoga stanja u židovstvu

Krenimo od židovstva. Za njegovo su oblikovanje i nastanak povijesni događaji "bili – i još uvijek jesu – presudni".[3] Spero ovako objašnjava važnost povijesti u židovstvu:

> Za naš je svjetonazor ključno vjerovanje da je Bog Izraelov Bog povijesti, što znači da se Božja očitovanja imaju tražiti više u događajima iz povijesti i društvenim procesima nego u sferi prirode. A budući da je Izrael narod Saveza, na svaki značajniji događaj iz povijesti našega naroda treba gledati kao na objavni [*revelational*] koji je, u konačnici, od sveopćeg značaja. A ako su važnija događanja iz našega nacionalnog života Božji znakovi i očitovanja, onda presudnim postaje pitanje odziva našega naroda na te znakove.[4]

Kako smo vidjeli, ovakav pogled na povijest čini židovstvo fundamentalno različitim u odnosu na većinu drugih velikih religija, s iznimkom islama, u kojima se prednost u razmišljanju o božanskome pridaje kontemplativnoj, apstraktnoj i mističnoj duhovnosti, uz zapostavljanje ovozemaljskoga, te mitovima i prirodi. Marljiv čitatelj Staroga zavjeta uočit će da mističnost, apstraktnost i mitologija nisu bile dominantne značajke starozavjetnoga židovstva. U potrazi za ispunjenjem duhovnih potreba Židovi su, naravno, bili svjesni nevidljivoga duhovnog svijeta, ali su se istodobno ispružali i prema ovozemaljskim vrijednostima i u tome nije bilo protuslovlja. Štoviše, prisutnost ovozemaljskih blagodati bila je izravna potvrda da je Bog s njima jer su vjerni njegovu Zakonu. U odnosu na kršćanstvo koje je kasnije iznjedrilo, osobito u njegovoj postkonstantinovskoj inačici kad se ono posve zbližava s grčkom misli, židovstvo je bilo

3 Nigosian, 2000:235.

4 Spero & Pessin, 1989:41.

daleko manje spekulativno.[5] Židovska se poslušnost Bogu nije očitovala u njihovu pronicanju u složene nijanse duboke teološke misli, nego u konkretnome – u pravednom[6] i etičkom odnosu prema ljudima u svakidašnjim odnosima, te u doslovnom poštivanju Božjih naredbi i zabrana. Biblijski su se tekstovi sve do dolaska helenističke misli i njezina utjecaja na židovstvo načelno shvaćali doslovno, a ne alegorijski, osim ondje gdje je alegorija ili metafora dio poruke. Sustavna teologija i ispovijedanje dogmi vjere kakve danas poznajemo u religijskoj znanosti nisu postajali.[7] Odnos s Bogom gradio se u interakciji s njime u materijalnom svijetu i u rješavanju izazova koje su realne okolnosti donosile pred njih te u očitovanju Božje volje i moći kroz zbivanja u svim sferama života, a osobito kolektivnoga, nacionalnog. Iz tog se razloga u židovskim svetim pismima većina pozornosti svraća na povijest: na prošlost, a potom i na sadašnjost i budućnost – na stvari koje je Bog nekoć učinio za židovski narod i koje će, smiluje li se, učiniti opet. U razmatranjima o vjeri Izraelaca po osvajanju Svete zemlje, jedan od najpoznatijih povjesničara drevnog Izraela profesor John Bright objašnjava:

> Izraelova religija nije se sastojala od određenih religijskih ideja ni etičkih načela, nego se temeljila na sjećanju na povijesno iskustvo koje su tumačili vjerom i na koje su odgovarali u vjeri.[8]

---

5 Usp. Rebić, 1996:12.

6 Pravednost je jedan od središnjih pojmova Staroga zavjeta u kojem se u različitim oblicima (imenica, pridjev, glagol) pojavljuje 523 puta (Rebić, 1996:161, 164).

7 J. Koš objašnjava: “Sve do srednjovjekovnog vremena židovstvo nije imalo kratko iskazane doktrine, sustava vjerovanja” (Koš, 1999:67). Rabin Kotel Da-Don navodi kako je prvo sastavljanje teoloških načela židovstva djelo Filona Aleksandrijskog, heleniziranog Židova koji je živio u prvom stoljeću poslije Krista. Nakon njega, to je učinio Sa’adija Gaon u djelu *O vjerovanjima i mišljenjima*. No tek je Rambam (Maimonides) teološkim načelima, kako rabin Da-Don objašnjava, “navođenjem trinaest načela židovske teologije u obliku sveobuhvatne kritičke teorije, prvi dao dogmatsko značenje kao vjerskim postavkama koje svaki Židov mora prihvatiti, a u slučaju neprihvaćanja odvaja sebe od židovskog naroda” (Da-Don, 2004:596).

8 Bright, 2000:148. Rebić prepoznaje važnost povijesti u starozavjetnoj objavi, ali on je u svom tumačenju Staroga zavjeta sumnjičaviji od Brighta glede povijesnosti opisanih povijesnih zbivanja (vidi Rebić, 1996:185-188).

Važnost koju povijest ima u cjelokupnoj židovskoj predaji oslikava tradicionalno židovsko tumačenje početka Biblije, odnosno njezine prve knjige i prvoga slova u njoj. Hebrejska Knjiga Postanka zove se *U početku* prema njezinoj prvoj riječi *Berešit* (**בראשית**), a oblik njezina prvog slova **ב** predstavlja epistemološki okvir, ograničenje i smjernicu: za spoznaju i spekulaciju zatvoreno je sve što je bilo prije (stvaranja svijeta), sve što je gore (na nebesima gdje prebiva Bog) i dolje (pod zemljom gdje prebivaju mrtvi). Otvoreno za istraživanje i stjecanje znanja je sve što se odnosi na tijek *povijesti* od stvaranja svijeta nadalje, i to prošlost i sadašnjost, te budućnost, čiji je dio objavljen preko proroka. Dojmljiv je kontrast u odnosu na gnostičke, mistične i dualističke svjetonazore u tom aspektu, budući da oni naglašavaju odnosno zapostavljaju gotovo izravno suprotno.

Važnost kronologije zbivanja prisutna je u cijelom Starom zavjetu, katkad čak skrovito. Primjerice, Henokov sin Metušelah umro je točno one godine kad je nastupio potop, što je vidljivo tek iz računanja godina rođenja njegovih potomaka, a smisao te činjenice leži u proročkom značenju njegova imena.[9] Bog je kasnije odabrao Abrama (Abrahama), Izaka i Jakova, patrijarhe izraelskog naroda, te s njima sklopio Savez. I oni su povijesne osobe, a ne ličnosti iz mita ili poučne bajke. Ne predstavljaju ni alegoriju ili koncept iza kojega se skriva duhovna simbolika.[10] Životi patrijarha, Izraelovo izbavljenje iz Egipta i zauzimanje Obećane zemlje mogu se, naravno, primijeniti za izvlačenje duhovnih pouka, ali oni su prije svega drugoga povijesni događaji, a duhovne poruke utkane su u njihovu povijesnost. Oni su snažno utjecali ne samo na religijsku nego i

---

9 Metušelah je bio najdugovječniji čovjek na zemlji koji je umro u 969. godini života. Njegovo ime **מתושלח** znači “Kad umre(m), bit će poslano”. U 187. godini života Metušelah je dobio sina Lameka (Post 5:25), a Lamek je u 182. godini dobio sina Nou. Potop je došao kad je Noi bilo šesto godina (Post 7:6), odnosno točno one godine kad je Metušelah umro (187 + 182 + 600 = 969); vidi Post 5:21-27.

10 Usprkos jasnim teškoćama u određivanju kronologije života Patrijarha, oni su “povijesne ličnosti”, a slika koju o njima prenosi Biblija je “duboko ukorijenjena u povijesti” (Bright, 2000:95, 103).

na literarnu, kulturnu, ekonomsku, etnološku, političku, vojnu, državnu i svaku drugu sliku Bliskog istoka, koja se može promatrati s povijesne točke gledišta neovisno o vjeri. Tijekom tih događaja, Bog je svome narodu zapovjedio da njegova *djela* u povijesti pamte i prenesu budućim naraštajima.[11] Ona su zapisana u Bibliji, "knjizi u kojoj su povijest, zemljopis i čudesni sadržaj proroštava i drugih djela podložni načelu verifikacije".[12] I kasnija povijest židovskoga naroda, sve do stvaranja modernog Izraela, toliko je prepoznatljiva kao neprekinuti slijed događaja sa svrhom, da je do danas ostala jedan od izvora židovske filozofije.[13]

Središte židovske starozavjetne misli su povijesna zbivanja, a time i njihovi protagonisti.[14] U prvom redu to je Bog, ali Bog u židovstvu prvenstveno djeluje preko osoba, poput Mojsija ili kakva proroka, a ne izravno iz duhovne sfere. Zato gotovo jednako važno mjesto u starozavjetnoj objavi zauzimaju i ljudi. S druge strane, impersonalnim apstraktnim silama u židovstvu se pridavalo malo ili nimalo pozornosti.[15] Koncepti kao što su sreća, sudbina i slučajnost jedva da se razabiru u Starom zavjetu, a kamoli da imaju kakvu važniju ulogu u zbivanjima i njihovim ishodima. Koliko je taj starozavjetni diskurs bio različit od suvremenoga u kojem živimo pokazuje problem prevođenja nekih misli na hrvatski, pri čemu su prevoditelji znali posegnuti za riječima koje su danas posve uvriježene u svakidašnjem govoru i razmišljanju, a u starozavjetnom hebrejskom kao takve nisu ni postojale. Tako u Knjizi o Ruti pisac opisuje kako

---

11 Pnz 4:9-10; Jl 1:2-3; Ps 78:2-8 itd.

12 Zacharias, 2000:163.

13 Da-Don, 2004:593-595.

14 Za alternativno mišljenje vidi članak biblijskoga kritičara Philipa R. Daviesa *The Intellectual, the Archaeologist and the Bible* u zborniku radova Dearman, 2001:239-254, koji tvrdi kako veći dio starozavjetnoga Izraela predstavlja idealiziran intelektualni prikaz koji je osmislila kreativna duhovna elita, a ne povijesno utemeljen i arheološki istraživ opis tadašnje stvarnosti. On piše da "Biblija nije lišena povijesnih informacija, ali ona nije povijest" (str. 241). Znanstvena studija u kojoj autor opovrgava to mišljenje uz podrobne metodološke analize i analize izvora je *A History of Israel* J. Brighta.

15 Chouraqui napominje kako hebrejski jezik "gotovo da i nema riječi za označavanje apstrakcijâ" (Chouraqui, 1982:10).

se Naomi sa snahom Rutom vratila iz Moaba u Betlehem. Kako su obje bile siromašne, Ruta je za žetve ječma pošla u neko polje pabirčiti. Vlasnik toga polja, ispostavilo se, bio je Boaz pa je ostatak priče rasplet koji će dovesti do sretnog kraja i Boazove ženidbe Rutom. U hrvatskom prijevodu zato nalazimo ovu rečenicu: "I ode, dođe u polje te poče pabirčiti za žeteocima. A ***sreća je dovede*** u polje koje pripadaše Boazu iz roda Elimelekova."[16] Dio koji je ovdje preveden sa "sreća je dovede" prijevod je hebrejskog **ויקר מקרה** što doslovno znači "zbio se događaj" ili jednostavnije "dogodilo se". Dakle, zbilo se tako da je došla u Boazovo polje. Zamisao da ju je u Boazovo polje dovela "sreća" starozavjetnoj je hebrejskoj misli gotovo jednako neprimjerena kao ideja da ju je do Bozaova polja dovela GPS navigacija. Rutu je, jer je bila pravedna i vjerna, k Boazu dovela ne apstraktna i impersonalna *sreća*, nego Bog koji je imao cilj i svrhu s njezinim životom: Ruta je u povijest izraelskog naroda ušla kao majka Obeda, oca Jišajeva, oca kralja Davida.[17]

Slično je i s mjestima u Starom zavjetu koja su na hrvatski prevedena sa "sudbina". Primjerice, Job 18:20 u hrvatskom prijevodu glasi: "Sudba je njegova Zapad osupnula, i čitav je Istok obuzela strepnja." Riječ ovdje prevedena sa "sudba" je hebrejska riječ **יום** (**יומו**) koja znači *dan* ili neodređeno vremensko razdoblje. Riječ "sudbina" iz Joba 21:17 je riječ **חבל** koja znači *udio*, kao i u Jobu 20:29 gdje je na hrvatski sa "sudbina" prevedena hebrejska riječ **חלק** (*helek*) koja znači *dio*, *udijeljeni dio* ili *udio*, a u prenesenom smislu može značiti *baština*, *vlasništvo, područje* itd.[18] Ista je riječ na hrvatski prevedena sa sudbina i u Izaiji 17:14. Na drugim mjestima, primjerice u Mudrim izrekama 1:19, Amosu 9:14 (**שוב**), Sefaniji 2:7 (**שבות**), Izaiji 53:8, Brojevima 16:29 (**פקדה**), Psalmu 11:6 (**כוס**) i Psalmu 31:16 (**עת**) pojavljuje se u hrvatskom prijevodu "sudba" ili "sudbina" kao prijevod različitih hebrejskih riječi od

16 Rut 2:3, naglasak dodan.

17 Rut 4:17-21.

18 Zodhiates, Baker, Rake et al., 1996:1933, 1936, 1946 (riječi br. 2475, 2750, 3427).

kojih ni jedna nema takvo doslovno značenje. Tek u Psalmu 16:5 ("Jahve mi je baština i kalež: Ti u ruci držiš moju sudbinu") javlja se riječ גורל (*goral*) koja u modernom hebrejskom jeziku označava "sudbinu". No njezino je izvorno značenje ždrijeb pa se u mnogim engleskim prijevodima rabi to rješenje.[19] Poruka psalma je da Bog suvereno upravlja zbivanjima nad kojima čovjek nema nikakvu moć, ali sama ta zbivanja nisu prepoznata kao entiteti ili fenomeni koji samostalno postoje i djeluju, a kamoli da usto upravljaju ljudskim životima.

U tom je kontekstu znakovito nepostojanje koncepta prirode u Starom zavjetu. Riječ *priroda* (*tev'a*) uopće nije postojala u hebrejskom jeziku sve do srednjega vijeka, kad je u hebrejski došla iz grčkoga, preko arapskog jezika.[20] U ontološkom diskursu starozavjetnoga židovstva nije bilo mjesta za suvereni semipanteistički poredak kojim upravljaju njegovi vlastiti zakoni, kakvim se priroda shvaćala u grčkoj civilizaciji koja je taj koncept i riječ iznjedrila i kakvim je većina civilizacija shvaća danas. Za Židove, pokretač svega što se oko čovjeka i s čovjekom zbiva isključivo je Bog. On je slao kišu ili sušu, bogat urod ili skakavce, zdravlje ili bolest. On je otvarao utrobu i blagoslivljao narod potomstvom ili je zatvarao i kažnjavao ga neplodnošću. On je postavio sunce, mjesec i zvijezde, uredio godišnja doba i uspostavio im zakone, ali je sve to i dalje podložno njegovoj volji. Kada bi njegov narod živio u posluhu njegovim duhovnim i etičkim zakonima, onda bi i zakoni onoga što će se stoljećima kasnije nazvati prirodom djelovali u njihovu korist.[21]

19 Psalam 15:6 u engleskom prijevodu glasi: *The LORD is the portion of mine inheritance and of my cup: thou* ***maintainest my lot*** (KJV), *LORD, you have assigned me my portion and my cup; you have* ***made my lot secure*** (NIV), naglasak dodan.

20 Ovdje je zanimljivo primijetiti kako u grčkoj misli još stoljećima nakon hebrejskih zakonodavaca i Zakona nije postojao taj koncept, kako Flavije piše u spisu *Protiv Apiona* (*CA* 2:154-155) ukazujući da riječ *zakon* Homer ni jednom nije upotrijebio u svom pjesništvu. Luka Vukušić u svom prijevodu ovoga Flavijeva djela u fusnoti piše: "Riječ *nómos* 'zakon' pojavljuje se najprije kod Hesioda" (Josip, 2011:117).

21 U Jošui 10:12-13 zabilježeno je da je Jahve odgovorio na Jošuinu molitvu te zaustavio sunce iznad Gibeona i produljio dan, kako bi se Izraelci do kraja obračunali s Amorejcima.

U protivnom, cijelo bi stvorenje prolazilo kroz agoniju odvojenosti od Božje naklonosti. Grijeh ljudi prema Bogu i bližnjemu imao je za posljedicu čak i ono što mi danas nazivamo ekološkom katastrofom. Prorok Hošea upozorio je svoj naraštaj riječima:

> Nema više vjernosti, nema ljubavi, nema znanja Božjega u zemlji, već proklinjanje i laž, ubijanje i krađa, preljub i nasilje, jedna krv drugu stiže. Stoga tuguje zemlja i ginu svi stanovnici s poljskim zvijerima i pticama nebeskim te ugibaju i ribe u moru.[22]

U psalmu 107:33-38 autor opisuje kako se zemlja pretvara u pustinju zbog grijeha naroda, ali nakon što se narod obrati od bezakonja i vrati Bogu, on čini da se pokrene suprotan proces i zemlja opet postaje rodna. Neki od najdramatičnijih opisa nesreće koja je pogodila zemlju jer se narod odmetnuo od Boga nalaze se u knjizi proroka Izaije 1:7, gdje se usud Izraela uspoređuje s onim koji je zadesio Sodomu. No opet, nakon što Bog obnovi pravednost svoga naroda, zemlja postaje rodna, pustinja cvate, a narod se raduje.[23] Dok se u drugim drevnim civilizacijama, poput babilonske, čovjek shvaćao kao biće podčinjeno prirodi i njezinim silama, koje je često nastojao odobrovoljiti prinošenjem žrtava, prema židovskom je svjetonazoru čovjek kruna Božjega stvaranja, a sve ostalo podređeno je čovjeku.[24] Zato je prema starozavjetnom diskursu temelj blagostanja svega stvorenoga počivao na čovjekovu ispravnom odnosu prema Bogu. Za Židove, svaka blagodat ovoga svijeta, od zdravlja, dugovječnosti, plodnosti, mudrosti, imetka, izobilja i utjecajnog položaja u društvu do mirnog života u Erec Izraelu, bila je Božja nagrada za njihovu vjernost i privrženost Savezu s Bogom. Svaka nesreća koja bi zadesila židovski narod, a osobito izgnanstvo iz Erec Izraela, bila je rezultat njihova otpadništva od Boga, zastra-

22 Hoš 4:2-3.

23 Iz 35:1-2.

24 Vidi Post 1:28.

njenja u idolopoklonstvo, odavanja grijehu i ogrezlosti u nepravdi. Sve je to bilo vidno iz povijesti. Iz povijesti je narod učio što je Bogu milo i mrsko; povijest je oslikavala ne samo Božje naume i puteve, nego i samo njegovo postojanje.

> U židovstvu je Bog gospodar povijesti ne samo u smislu da on vlada nad događajima koji se zbivaju unutar okvira povijesti nego i u tome da On odabire obznaniti svoje postojanje i svoju volju kroz povijesne događaje i putem njih.[25]

Rabi Heschel u izlaganju o spoznajnoj ulozi povijesti od biblijskih vremena do modernoga Izraela tvrdi: "Značaj povijesti u konačnici se mora razumjeti u teološkim pojmovima."[26] Taj teološki aspekt židovskom izučavanju i zapisivanju povijesti daje jednu ozbiljnost, koja oslikava ambiciju prenošenja objektivne, čak u modernom smislu riječi historiografski utemeljene slike opisanoga. Ta povijest nije cjelovita, nego se sastoji od fragmenata, ali važan – vjerojatno najvažniji – kriterij pri izboru fragmenata jest njihova relevantnost za uvid u Božje djelovanje, a ne, primjerice, stvaranje određenog imidža o nekim osobama ili o židovskoj naciji. Povijest u židovskom kontekstu znači prepričavanje onoga što se doista dogodilo, odnosno percepciju autora teksta onoga što se dogodilo; ne ono što bi autor želio da se dogodilo, a pogotovu ne nešto što autor izmisli sa svrhom da izmišljeno prikaže kao da se uistinu zbilo, ma kako duhovna ili poučna bila ta izmišljotina. Zato se može reći da uz židovski osjećaj za povijest ide i osjećaj za povijesnost, zbog čega događaji bilo nacionalnog korpusa, bilo njegovih važnih likova sadrže i pozitivne i negativne aspekte pa čitatelj uvijek ima osjećaj da se radi o stvarnim ličnostima, ljudima od krvi i mesa, s manama i vrlima svojstvenima većini ljudi te širokim spektrom nijansi u osobnosti i nastupu. Neki biblijski pravednici katkad se

---

25 Spero, 2000:26.

26 Heschel, 1987:220.

tako u biblijskoj naraciji nađu na rubu lupeštva, a neki ga i prijeđu. Možda najbolji primjer za to jest biblijska priča o kralju Davidu, jednome od najznačajnijih junaka Izraelove prošlosti, koji je uz važna i hrabra djela, poput pisanja psalama i osvajanja Jeruzalema, počinio i teške prijestupe, među kojima se ističe naručeno ubojstvo i preljub s udanom ženom (2 Sam 11:1-27). Teško je pretpostaviti da bi takvi biografski detalji bili plod kasnije interpolacije.[27] Od drugih junaka koji su u židovsku povijest ušli kao pozitivni ali su spomenuta i njihova nečasna djela, grijesi ili mane, tu je Abraham koji je lagao da mu je Sara sestra, Jakov koji se domogao očeva blagoslova na prijevaru, Jakovljevi sinovi koji su toliko zavidjeli bratu Josipu da su bili spremni ubiti ga i prodati u roblje, Josip koji je oženio kćer egipatskoga idolopokloničkog svećenika,[28] Mojsije koji je bio smušen i nevješt u govoru, Aron i Mirjam koji su bili častohlepni i buntovni, Gideon koji je načinivši efod zaveo narod u nevjeru, Samson i Salomon koji su bili lakomi na žene te Eli i Samuel koji su podbacili kao očevi. Način opisivanja biblijskih junaka otkriva prosudbu utemeljenu na razlučivanju dobra i zla, koja predstavlja jedno od najvažnijih obilježja starozavjetne hebrejske misli, a ne na pristranosti prema osobama ili narodima. Još drastičniji primjer predstavljaju opisi korporativnih Izraelovih ili Judinih grijeha, nepravdi i zločina koje prenose proroci, poput Izaije i Jeremije. Proročki prijekori često se sastoje od opisa povijesnih okolnosti u kojima su židovski narod ili njegovi vladari postupali suprotno Božjim zapovijedima, potom prijekora, prijetnji kaznom te na koncu obećanja obnove ukoliko se odvrate od opakosti i nepravde. Židovi su, riječima D. Pragera, “jedini narod koji je kanonizirao svoje kritičare”.[29] Gruba židovska samokritičnost,

27 Davidovi su potomci još stoljećima vladali judejskim kraljevstvom i imali su političku moć utjecati na pisanje ljetopisa, ali nije zabilježeno da su to pokušavali napraviti.

28 Post 41:45. Stoljećima kasnije nastao je pseudoepigrafski spis *Josip i Asenata* u kojem je objašnjeno kako je Josipova egipatska žena Asenata, majka Manašea i Efrajima, prije vjenčanja odbacila idolopoklonstvo i prihvatila vjeru u Boga kojega je štovao Josip.

29 http://www.jewishjournal.com/dennis_prager/article/jews_christians_muslims_and_self-criticism_20101006/ (pregledano 10. 7. 2011.).

koju su tijekom povijesti njihovi neprijatelji često koristili kako bi potkrijepili tvrdnje o njihovoj navodnoj inherentnoj izopačenosti, predstavlja solidan temelj za pretpostavku kako povijest prepričana u židovskim pismima nije mitološka, nego činjenična naracija.

Važnost činjenične povijesti za teološku epistemologiju u židovstvu prirodno postaje osobito naglašena kad se radi o prosudbi fenomena koji su od neposredne važnosti za sveukupnu židovsku zajednicu, a Sveto pismo i tradicija o njima ne govore ništa ili vrlo malo. Nastanak i postojanje moderne izraelske države upravo je takav fenomen.

> ... ne nalazimo u Bibliji, Talmudu ili učenjima kasnijih mudraca zakone koji se odnose na modernu državu pa čak ni koncept kao što je moderna država. Stoga ti stariji izvori ne pružaju temelj za odluku treba li državu prihvatiti ili ne.[30]

Promatranje uspostave moderne izraelske države u kontekstu neprekinutoga povijesnog slijeda razdoblja izraelske vjernosti Bogu i Božjih blagoslova te izraelove nevjernosti i Božjih kazni, kroz koja se ispunjava svrha postojanja židovskog naroda, zato nije strana ne samo religioznim Židovima nego ni mnogima koji su odgojeni u koliko-toliko tradicionalnom duhu, čak i ako se ne smatraju aktivnim vjernicima. No religiozni su Židovi u Izraelu u posljednjih nekoliko desetljeća svjedočili povijesnim previranjima iz kojih se bez puno ambigviteta moglo iščitati što je Božja volja po pitanju židovske države, ukoliko se povijest primijeni kao metoda toga iščitavanja. Taj povijesni argument pokazat će svu svoju snagu u sukobu s oprječnim argumentima pragmatizma i sekularne politike osobito u sferi naseljavanja Judeje i Samarije nakon Jom kipurskog rata 1973. Na važnost povijesti za oblikovanje i očuvanje židovskoga vjerskoga i nacionalnog identiteta možda je najjasnije ukazao

30 Shalom Ratzabi: *Is there Religious Meaning to the Rebirth of the State of Israel after the Shoah?* u Katz, 2005:215.

Haim David Halevi (1924. – 1998.), glavni sefardski rabin Tel Aviva-Jafe odredivši da je za Židova proučavanje povijesti – *micva*.[31]

Kršćanstvo je od židovstva, od kojega je nastalo, preuzelo vrjednovanje povijesti kao područja Božjega djelovanja, unutar kojega se ostvaruje Božji plan.[32] Zbog toga povijest i u kršćanstvu ima određenu epistemološku vrijednost.[33] Dio kršćana, osobito unutar evanđeoskih zajednica, posebnu pozornost pridaje dispenzacionalizmu, periodizaciji povijesti odnosno njezinoj podjeli u različita razdoblja Božjega djelovanja, od kojih je posljednje Kristova tisućljetna vladavina na zemlji, prema Otk 20:4. Neki su autori uočili tendenciju zbližavanja s Izraelom kod onih kršćana koji vjeruju u to tisućljetno kraljevanje, odnosno koji pristaju uz nauk dispenzacionalizma i hilijazma.[34] U kojem je omjeru ta tvrdnja danas održiva posebno je pitanje o kojem će biti više riječi u poglavlju o kršćanskom cionizmu. No neupitno je da između kršćanskoga prepoznavanja povijesti kao spoznajne, tijeka moderne izraelske povijesti te izgradnje stava prema Izraelu u kojem su mnoga tradicionalna negativna mišljenja o Židovima napuštena postoji veza pa će o tome biti više riječi u kasnijim poglavljima.

Islamski svijet: "društvo izoštrenoga historijskog osvještenja"

Razabiranje božanskog djelovanja u političkim, društvenim i vojnim zbivanjima, islamskoj je religiji pertinentno gotovo koliko i židovskoj, iako ne na isti način. Od najveće teološke važnosti za

31 Katz, 2005:280. Rabin i sveučilišni profesor Shubert Spero u knjizi *Holocaust and Return to Zion: A Study in Jewish Philosophy of History*, koja je zbornik njegovih eseja, predstavio je suvremeno židovsko viđenje povijesti u religijskom i političkom kontekstu i ona je poslužila kao referentno štivo za razmatranje židovskoga viđenja povijesti u ovoj knjizi.

32 Vidi primjerice Kuyperovo viđenje povijesti u Bratt, 1998:174-176.

33 Podrobnije o tome pisao sam u Havel, 2012:20-30.

34 McGrath, 2007:538-539.

islam je rana povijest, ona koja je zapisana u kanoniziranim spisima. Pri tome, razlučivanje između povijesti kao zbirke sakralnih tradicija upitne, neprovjerljive ili nikakve povijesnosti, i povijesti kao discipline u modernom znanstvenom smislu riječi, za teološka tumačenja nije važno; kanonizirana zbivanja smatraju se doslovnom poviješću, a tumačenja koja bi njihovu povijesnost stavljala pod upit (makar i neizravno, primjerice kroz njihovo shvaćanje kao alegorije) u sunitskom su islamu rijetko imala značajniji utjecaj na srednjostrujašku teologiju.

Na ovozemaljski uspjeh korporativne zajednice muslimani gledaju kao na odraz božanske naklonosti. Štoviše, korporativna zajednica muslimanskih vjernika predstavlja "inkarnaciju božanske volje u povijesti".[35] Za razliku od židovstva, islamska korporativna zajednica nije nacionalno, nego šire vjersko tijelo, odnosno *umet*. Njegova snaga i kontinuirano širenje na okolni, još neosvojeni teritorij, koji je *Dar al-harb*, predstavljalo je od početaka islama nerazdvojivu poveznicu s božanskom potvrdom islama kao istinite religije, odnosno s prepoznavanjem Alahove naklonosti. Tako su, primjerice, prva četvorica kalifa (632. – 661.) za čije se vladavine islam proširio brzinom kakvom nije ni jedna druga religija prije ili poslije islamske, u islamskoj tradiciji prozvani *al-rašidun*, "oni koji ispravno vode".[36] Orijentalist F. E. Peters u svome je glasovitom članku *Quest of the Historical Muhammad* objasnio da je, dok je potvrda kršćanske vjere u Uskrsu, potvrda islamske u njegovoj golemoj i zapanjujućoj inicijalnoj ekspanziji.[37] Ovo je izjava od presudne važnosti za ispravno razumijevanje islama, osobito u

35 Badeau, 1959:72.

36 *Al-rašidun* je u literaturi često pogrješno prevedeno kao "ispravno vođeni", čemu bi odgovarao oblik *muršadun*.

37 Peters, 1991:298. Taj fenomen islamske teologije zamijetili su i drugi autori (vidi primjerice Kedourie u Kramer, 1995:75), no Peters je možda najbolji izvor za citirati budući da je glasovit stručnjak na području komparativne religije i islamologije, a usto ga se kao jednoga od tipičnih predstavnika suvremene zapadne orijentalistike, koji istraživanju islama uglavnom prilazi nekritički i s određenom naklonošću, ne može optužiti za protuislamske ideje.

kontekstu istraživanja kao što je ovo, jer autor povijesna zbivanja obilježena vojnim i političkim širenjem predstavlja kao *sine qua non* sveukupne religije islama, budući da uskrsnuće za kršćanstvu jest upravo to.[38] Širenju islama Peters stoga implicira soteriološki značaj; s pravom: ranoislamski tekstovi nedvojbeno povezuju vojno pobjeđivanje i pravovjernost.[39] Opće je prihvaćeno da će najispravnija religija jednom potpuno trijumfirati a kraj povijesti obilježit će globalna uspostava islama i šerijatske vlasti.[40]

Ekspanzija o kojoj je riječ blisko je povezana s konceptom svetog rata, džihada. Sveti se rat od islamskih početaka uvriježio kao nerazdvojiv dio vjere i praktički šesti stup islama.[41] Taj rat je, štoviše, s muslimanske točke gledišta jedino moguće stanje između muslimana i nemuslimana pa ne mora biti ni objavljen.[42] Upravo u tom kontekstu, islamski vjersko-politički pogled na osvajanje teritorija za islam, status osvojenoga teritorija, status izgubljenoga teritorija – a sve je to dio povijesnoga slijeda vezanog, striktno govoreći, uz vrijeme i prostor, a ne uz metafizičke parametre – važan je za razumijevanje interakcije između religioznih političkih aktera koji nadahnuće za svoje postupke i ciljeve nalaze u izvorima islama s jedne strane i nemuslimana s druge strane.

Povijest kao kronološki slijed zbivanja (odnosno percipirani slijed zbivanja) ima važno mjesto i u tumačenju (*tafsir*) najranijih svetih spisa, Kur'ana i hadisa. Budući da između različitih dijelova Kur'ana, dijelova Kur'ana i hadisa te hadisa međusobno nerijetko

---

38 U 1 Kor 15:17 apostol Pavao piše: "A ako Krist nije uskrsnuo, bez ikakve je vrijednosti vaša vjera; vi ste još u svojim grijesima."

39 To se čak ne odnosi samo na islam. U Suri 30. koja se zove *Rim*, muslimani žaluju nad pobjedom Perzijanaca, štovatelja vatre, nad Rimljanima (Bizantincima), sljedbenicima Knjige. Alah u Suri 30:3-4 nagoviješta bizantsku pobjedu nakon koje "veselit će se pravovjerni". Više o ovome vidi predgovor prevoditelja i El-Kardavi, 2003:10-11.

40 El-Kardavi, 2003:284.

41 Neke manje skupine džihad smatraju jednim od stupova islama, ali razlog zbog kojega se u srednjostrujaškom islamu ne smatra takvim jest njegova privremena narav: džihad je, naime, relevantan samo dok sav svijet ne bude osvojen za islam, nakon čega on gubi smisao.

42 Sharon, 2007b:62.

postoje oprječnosti glede poruke,[43] metoda zaključivanja o tome koja je poruka danas mjerodavna temelji se na kronologiji. Poznato je, primjerice, da je Muhamedov pristup mnogim temama, od kojih polemika s nevjernicima predstavlja eklatantan primjer i relevantna je za ovo istraživanje, bio različit tijekom mekanskoga razdoblja i tijekom medinskoga razdoblja njegove karijere. U takvim je slučajevima potrebno dodatno tumačenje glede toga koji je njegov pristup mjerodavan za oponašanje u nekom kasnijem kontekstu, kao što je to aktualni bliskoistočni sukob muslimana sa Židovima. Uvriježeno tumačenje svetih tekstova, kao i njihova primjena u zakonodavstvu (*fikh*) temelje se na pretpostavci da novije objavljene zapovijedi, naputci ili poruke, ako se razlikuju od onih starijih, te prethodne opozivaju i ukidaju. Taj postupak opoziva ili abrogacije starijih objava u korist novijih u islamu se naziva *naskh* (*al-nasikh wa l'mansukh*).[44]

Ovo se načelo odnosi na kanonizirane tekstove, ponajprije na Muhamedovo učenje i postupanje, od početka primanja objava do njegove smrti desete hidžretske godine, a ne na kasniji tijek povijesti, koja nema ni približno istu spoznajnu vrijednost. Zbivanja iz kasnije povijesti nisu tu kako bi se oponašala i ona se ne shvaćaju kao objava Božjih nauma, kako je to slučaj u židovstvu. To ne znači da ona ipak nemaju teološku vrijednost. Ta zbivanja, naime,

---

43 Glede hadisa, primjerice, jedan od najglasovitijih stručnjaka Ignaz Goldziher piše: "Među kontroverznim pitanjima o kojima se u islamu žučno polemiziralo, bila ona politička ili doktrinarna, nema ni jednoga za koje pobornici različitih pogleda nisu u stanju citirati određeni broj tradicija, odreda opremljenih impozantnim *isnadima*" (Goldziher, 1971:44).

44 Više o konceptu opoziva vidi *EI* Vol. VII, str. 1009-1012. Opoziv kuranskih poruka postoji i izvan konteksta potrebe za tumačenjem putem utvrđivanja kronologije. Zapovijed o tome da će muslimani poraziti desetostruko snažnijeg neprijatelja (Sura 8:65) ukinuta je već sljedećim ajetom koji omjer snaga svodi na 1:2. Čaušević u komentaru uz Suru 8:66 smatra da se ovdje ne radi o "derogaciji" kako to neki tumače, ali njegovo mišljenje u suprotnosti je s tradicionalnim tumačenjem tih *ajeta*. Ibn Ishak prenosi razlog opoziva Sure 8:65 navodeći da su muslimani bili zabezeknuti i zabrinuti zbog zapovijedi da se njih dvadeset bori protiv dvjesto neprijatelja, a njih sto protiv tisuću. Kao odgovor na njihovu zabrinutost, Alah ih je "razriješio i poništio stih" te objavio novi (Ibn Ishak, 2004:483-484, str. 326). Isto tumačenje tih *ajeta* daje i Majid Khadduri (Khadduri, 1962:134-135).

mogu biti odraz Alahova zadovoljstva ili nezadovoljstva *umetom* i nerijetko se tumače upravo u tim kategorijama. Kako je provjereni način djelovanja ugodna Alahu oponašanje Muhameda i *al-rašiduna*, islamski su teolozi tijekom kasnijih stoljeća, osobito u vrijeme kad je islam doživljavao poraze i teškoće, zagovarali povratak na načela i postupanja iz toga ranoislamskog razdoblja.[45]

Između židovskog i islamskog pogleda na povijest i prepričavanja povijesti postoji razlika u još jednom aspektu, koji u ovoj knjizi ne može biti podrobno obrađen, ali ova analiza ne bi bila potpuna bez njegova spomena, s obzirom na relevantnost koju ima za način na koji religiozni akteri vide aktualna bliskoistočna zbivanja. U Bibliji je, kao što smo vidjeli, povijest prepričana u žanru koji bismo, zbog čestog prenošenja složenih nijansi i sukobljenih motiva ljudske prirode, mogli nazvati realizmom. U ranoislamskim pričama, pak, naglasak je na njihovoj poučnosti. U tim pričama neki povijesni događaj u najboljem slučaju služi kao jezgra oko koje se plete bogata naracija s teološkom, moralnom ili zakonskom poentom (drugi razlog prepričavanja je da se nečijim predcima pripiše sudjelovanje u važnim ranoislamskim događajima[46]). Važnost poente, a ne povijesnosti, očituje se u opisu protagonista kuranskih i drugih ranoislamskih priča. Oni su, za razliku od biblijskih junaka, uglavnom opisani u crno-bijelom kontrastu, svrstani u kategoriju svetaca ili kategoriju grješnika, a njihova osobnost i postupanje u skladu su s kategorijom u koju su svrstani.[47] Glavni argument povijesnosti mnogih ranoislamskih priča temelji se na *isnadu*, pa impresivan slijed prenositelja tradicije čini glavninu mnogih hadisa. Nasuprot tomu, povijesnost biblijskih priča u tekstu se uopće ne

---

45 Vidi Lewis, 2002b:50 (cijelo Lewisovo djelo *What Went Wrong?* predstavlja studiju relevantnu u ovom kontekstu, budući da autor ukazuje kako je muslimansko osvrtanje unatrag u potrazi za obrascima ponašanja često bio glavni razlog zaostajanja Orijenta za Okcidentom).

46 Vidi Sharon, 2007:316. Sharon ranoislamsku historiografiju naziva *Heiligen Geschichte* (str. 311). Izvrstan primjer predstavlja i islamska tradicija o navodnom osvajanju Jeruzalema od kalifa Omera o čemu će biti više riječi kasnije.

47 Vidi Donner, 1998:75-85.

naglašava niti je autor i na koji način pokušava dokazati, nego se ona podrazumijeva.

Rječito objašnjenje odnosa povijesti i islamskoga svijeta dao je B. Lewis:

> U odnosima s islamskim svijetom postoji poseban razlog za obratiti pozornost na povijest – taj što se radi o društvu neuobičajeno izoštrenoga historijskog osvještenja. Za razliku od onoga što se zbiva u Americi te sve više i u Europi, u islamskim zemljama, a osobito na Bliskom istoku, povijesno znanje, koje seže sve do dolaska islama u sedmom stoljeću, rasprostranjeno je, opširno te – ako i nije uvijek točno – živopisno i detaljno.[48]

Lewisov je savjet u ovoj knjizi prihvaćen bez zadrške, što neminovno utječe na veći opseg i količinu teksta, ali i solidnosti temelja na kojem su postavljeni sveukupna analiza i zaključci.

Dodatni razlog za podrobniji povijesni pregled, kao i u slučaju židovstva, daje fenomen postojanja dvosmjernoga međudjelovanja politike i islama. J. S. Badeau je daleke 1959. napisao:

> U svakom dobu i prostoru, na ulogu islama utjecali su tada aktualni politički pokreti, nacionalne politike, ekonomske potrebe i kulturološki obrasci. Jedan ugledni muslimanski učenjak rekao je kako se islamska povijest može shvatiti samo kao neprestana tenzija između "vladajućih institucija" (politikâ, ekonomijâ, društva) i "religijskih institucija" (zakona, teologije, *ulema*).[49]

Zbivanja su tijekom povijesti oblikovala islam, a to oblikovanje u određenoj mjeri traje i danas. Islamska teologija nije imuna na aktualna politička zbivanja koja su, kad je u pitanju arapsko-izraelski sukob, bez presedana u dosadašnjoj islamskoj povijesti. Takve je

48 Lewis, 2010:169-170.

49 Badeau, 1959:61.

naravi i teološka reinterpretacija *šehida* u kontekstu toga sukoba, kako ćemo vidjeti u posljednjem poglavlju knjige.

Povijest i percepcija aktualnih bliskoistočnih zbivanja

Prepoznavanje važnosti povijesti, a osobito njezinih političkih i vojnih aspekta, za razvitak teologije i samopercepcije židovstva i islama, nužno dovodi do pitanja o ulozi vjere i vjerskoga u današnjim zbivanjima na Bliskom istoku. Naime, ako je uistinu povijest, odnosno vojno-politička ekspanzija, bila presudna za oblikovanje izvornoga židovstva, odnosno islama, onda se može očekivati da se u pogodnome povijesnom trenutku iz židovstva i islama pokrene i obrnut proces: kreiranje (ili pokušaj kreiranja) ostvarenja mesijanskih i eshatoloških zbivanja predviđenih proročanstvima dotične religije, kroz političke, vojne i druge ovozemaljske projekte, temeljem vjere da je moguće izazvati božansku intervenciju u povijesti ili biti sredstvom nastavka davno započetih povijesno-religijskih procesa. Je li se to dogodilo u arapsko-izraelskom sukobu oko Svete zemlje? Mnogi su protucionistički rabini svoje cionističke kolege optuživali upravo za takav aktivizam. Dio šijitskih klerika implicira da bi kataklizmički sukob islama s Izraelom potaknuo povratak *Mahdija*, skrivenog imama, i gobalni trijumf islama. Mnogi muslimanski klerici otvoreno zagovaraju povratak na militantni ekspanzionizam koji je od razdoblja života Muhameda i *al-rašiduna* stvorio normativno, referentno razdoblje za sva kasnija vremena. I Židovi i muslimani u vlastitim povijesnim naracijama nalaze potvrdu svojih političkih i religijskih argumenata. Ne ulazeći u njihovu historiografsku vrijednost, mnogi dijelovi te povijesne naracije obiluju čudesnim pojedinostima pa očekivanja religioznih aktera i jedne i druge skupine da će povijest i dalje teći ili se ponovno pokrenuti u skladu s tim tendencijama nisu ni neobična ni nelogična. Zbog toga su poput ulja na vatru poslužila mnoga neobična zbivanja iz moderne povijesti, koja su Bliski istok obilježila kao mjesto

na kojem je politički i vojno moguće i ono što se u danom trenutku najmanje očekuje pa je tim zbivanjima lako pripisati značajke čuda.

Neobičnosti i kurioziteti povijesti kao da se nekom mističnom kozmičkom ironijom okupljaju na toj zemljopisnoj duljini i širini te škakljaju i apeliraju upravo na jedinstveni povijesno-teološki sentiment Židova i muslimana, a u određenom omjeru i kršćana. Teško je zamisliti ijednu drugu državu, ijedan drugi suvremeni sukob, na bilo kojem kraju planeta, gdje se toliki broj neobičnih i neočekivanih događaja ujedinio prema ostvarenju nekoga cilja, kao što je to slučaj s osnutkom i opstankom izraelske države. S obzirom na ulogu povijesti u teološkom i političkom oblikovanju židovstva i islama, moguća percepcija zbivanja kao proizvoda metafizičkih djelovanja među akterima bliskoistočnog sukoba bio bi zanimljiv predmet politološkog istraživanja čak i kad ne bi postojali događaji za nju objektivno poticajni. Koliko više ako postoje!

4.

PREGLED POVIJESTI SVETE ZEMLJE DO ISLAMSKIH OSVAJANJA

Gotovo četiri tisućljeća koja su prošla između vremena biblijskih Patrijarha i nastanka političkog pokreta koji je iznjedrio modernu izraelsku državu, mogu se ugrubo podijeliti na ova povijesna razdoblja: 1) razdoblje biblijske povijesti Izraela, 2) povijest Izraela iz vremena Drugog hrama, 3) razdoblje rimske vladavine, 4) razdoblje kršćanske bizantinske vladavine, 5) razdoblje arapskog osvajanja i vlasti, 6) križarsko razdoblje, 7) mamelučko razdoblje, 8) osmansko razdoblje i 9) razdoblje cionizma i modernog Izraela. Za oblikovanje židovske vjerske, kao i religijsko-političke misli relevantne za ovu studiju, najvažnije je biblijsko razdoblje, koje započinje s Abrahamom, a završava u četvrtom stoljeću prije Krista. Ona se na tada postavljenom temelju dalje razvijala tijekom razdoblja Drugoga hrama, u vrijeme Bar Kohbina ustanka, u vrijeme oblikovanja rabinske tradicije u Talmud i dalje, sve do suvremenih nositelja religijskog cionizma. Islam, koji je nastao stoljeće nakon kanonizacije Talmuda, također se poziva na biblijsku naraciju i biblijske junake pa su oni relevantni i u kontekstu izučavanja islama, i to iz židovskih svetih spisa.[1]

1 Kur'an ne prenosi kronološki opis života biblijskih i ostalih junaka (s iznimkom priče iz 12. poglavlja zvane *Surat Jusuf*), već ih uglavnom spominje u kontekstu pouke, polemike i primjera. Muhamed je prema hadisu *hadditu an bani israila va la harradža* sljedbenike uputio da pojedinosti o njihovim životima saznaju od Židova (vidi Kister, 1980:215-239). Istu misao donosi i Sura 16:43: "... pitajte sljedbenike Knjige ako ne

Biblijska povijest Izraela

Povijest izraelskog naroda započela je u Mezopotamiji negdje na prijelazu iz trećega u drugo tisućljeće prije Krista. Prema biblijskom izvješću zapisanom u Prvoj Mojsijevoj knjizi ili Knjizi Postanka, čovjeku koji je ondje živio javio se Bog i rekao mu: "Idi iz zemlje svoje, iz zavičaja i doma očinskog, u krajeve koje ću ti pokazati. Velik ću narod od tebe učiniti, blagoslovit ću te, ime ću ti uzveličat, i sam ćeš biti blagoslov… sva plemena na zemlji tobom će se blagoslivljati."[2] Čovjek se zvao Abram, a Bog mu je promijenio ime u Abraham – Otac mnogih. Doveo ga je u zemlju Kanaan, pokazao mu je te je obećao njemu i njegovu potomstvu. Ta Božja objava i prvo obećanje kanaanske zemlje zbilo se u Šekemu,[3] kod hrasta More.[4] Nešto kasnije Bog je isto obećanje ponovio uz pojašnjenje kako je vlasništvo Abrahamova potomstva nad kanaanskom zemljom vječno:

> Kad je Abramu bilo devedeset i devet godina, ukaza mu se Jahve pa mu reče: "Ja sam El Šadaj – Bog Svesilni, Mojim hodi putem i neporočan budi. A Savez svoj ja sklapam s tobom i silno ću te razmnožiti." Abram pade ničice dok mu Bog govoraše dalje: "A ovo je Savez moj s tobom: postat ćeš ocem mnogim narodima; i nećeš se više zvati Abram – već Abraham će ti ime biti, jer naroda mnogih ocem ja te postavljam. Silno ću te rodnim učiniti; narode ću iz tebe izvesti; i kraljevi će od tebe izaći. Savez svoj sklapam

---

znate" (prijevod B. Korkuta). Legitimnost stjecanja znanja iz tih izvora zagovara i jedan od vodećih islamskih klerika današnjice, Kardavi (vidi El-Qaradawi, 2003:113). Pandža i Čaušević pak drukčije prevode i opreznije tumače Suru 16:43 (str. 360; vidi i popratnu bilješku br. 11).

2 Post 12:1-3.

3 Post 12:6. Šekem se nalazi u Samariji, u neposrednoj blizini današnjega Nablusa i prvi je kanaanski grad koji se spominje u Bibliji.

4 Hrast Moreh (Elon Moreh) u vrijeme izraelskog naseljavanja Samarije 1970-ih postao je mjestom presudnog sukoba između židovskih naseljenika koje je predvodio pokret *Guš emunim* i tadašnje laburističke vlade. Naseljenici su se tada izborili za ostanak (premda je naselje izmješteno 1980.), čime su otvorili put za osnivanje i uspostavu i drugih "nelegalnih" neselja u Judeji i Samariji, o čemu će biti više riječi kasnije.

između sebe i tebe i tvoga potomstva poslije tebe – Savez svoj za vjekove: ja ću biti Bogom tvojim i tvoga potomstva poslije tebe. Tebi i tvome potomstvu poslije tebe dajem zemlju u kojoj boraviš kao pridošlica – svu zemlju kanaansku – u vjekovni posjed; a ja ću biti njihov Bog."[5]

Tim je riječima Bog s Abrahamom sklopio i definirao Savez. Uvjeti toga Saveza mogu se sažeti na to da će Abraham i njegov dom služiti samo Bogu, a Bog će blagosloviti njega i njegovo potomstvo, i to u zemlji koju im daje. Zemlja koja se tada nazivala kanaanskom bila je zemlja Izrael, ali to će se ime pojaviti tek dva naraštaja kasnije. Ono se odnosilo na područje nešto šire od današnjega Izraela, iako njegove granice nisu potpuno precizne i njihovo je ocrtavanje predmet različitih tumačenja Pisma.[6] Nepoznato je i točno vrijeme Abrahamova života; prema kronologiji koju predlaže *NIV ASB* bilo je to otprilike između 2166. i 1991. prije Krista.[7]

---

5 Post 17:1-8.

6 Vidi Jš 1:4.

7 *Bible: NIV Archaeological Study Bible*, 2005:2. Kronologija razdoblja Patrijarha (Abrahama, Izaka i Jakova), egipatskog ropstva, Mojsijeva poslanja, ulaska Izraelaca u Svetu zemlju pod vodstvom Jošue i prvih sudaca predmet je povijesnih istraživanja, a nerijetko i polemike te oko nje među povjesničarima ne postoji konsenzus. Vremena predstavljena ovdje preuzeta su iz *New International Version Archaeological Study Bible*, čija se kronologija temelji prvenstveno na biblijskom tekstu (usp. Lawrence, 2012:8-9). Ovdje valja napomenuti kako se razdoblje povijesti Patrijarha smatra osobito problematičnim sa znanstvenoga povijesnog aspekta. Glavni razlog tomu je pretpostavka kako se povijest sa sigurnošću može izučavati samo iz primarnih izvora koji potječu iz doba na koje se odnose. Kako je i prema biblijskom izvješću od Abrahama do stvaranja pisane povijesti o njemu prošlo pola tisućljeća, lako je razumjeti zašto se s pojavom biblijskog kriticizma koncem devetnaestog stoljeća cio taj dio biblijske povijesti kategorizirao kao kasnije nastali mit. Pa ipak, arheološka otkrića i trendovi u istraživanju povijesti iz druge polovice dvadesetoga stoljeća doveli su do reevaluacije toga stava, zbog koje su mnogi povjesničari počeli pridavati veću vjerodostojnost biblijskim izvješćima. Arheološki nalazi s kraja trećega i početka drugoga tisućljeća prije Krista, osobito na području Bliskoga istoka, vrlo su brojni i premda se ne odnose na Patrijarhe, pouzdanost priče o Patrijarsima u njihovu svjetlu raste (više o tome vidi u Bright, 2000:67-77). Prepoznavanje vrijednosti usmene predaje za stvaranje povijesne slike o razdoblju za koje su pisani izvori sastavljeni tek puno kasnije jedan je od trendova suvremene historiografije (Tosh, 2000:193-210) koji je utjecao i na pridavanje većega historiografskog značenja biblijskoj povijesti Patrijarha.

Abraham je prvi patrijarh izraelskoga naroda i prvi Hebrej. Budući da je Abraham prešao preko Eufrata i preselio u zemlju koju mu je dao Bog, etimologiju imena *Hebrej* (עברי), koje se u Bibliji prvi put pojavljuje u Postanku 14:13, mnogi povezuju s hebrejskom riječi za prijeći ili preseliti *la'avor* (לעבור).[8] Drugo moguće podrijetlo imena dolazi od Šemova praunuka Ebera, što otkriva istovjetnost tih dvaju imena na hebrejskom (עבר). Eber je bio Abrahamov predak (Post 11:10-26), a u Post 10:21 o njemu piše: "A i Šemu – praocu svih sinova Eberovih…" Josip Flavije u *Židovskim starinama* također navodi kako su Židovi nazvani Hebrejima prema imenu Arpakšadova sina Hebera.[9]

Savez s Abrahamom i početak povijesti Hebreja

Povijest izraelskoga, hebrejskog naroda započinje s Abrahamom, ali prema biblijskoj naraciji ne nastavlja s njegovim sveukupnim potomstvom, nego samo s onim njegovim ogrankom uz koji je vezan Savez. Bog je, naime, s Abrahamom sklopio Savez, koji je potom potvrdio s njegovim sinom Izakom, kojega mu je rodila Sara te s Izakovim sinom Jakovom. Jedna definicija Izraela stoga bi mogla biti: dio Abrahamova potomstva koji je u savezu s Bogom.[10]

Uspostava Saveza[11] ključni je trenutak cijeloga biblijskog pripovijedanja. Savez (hebrejski *brit*, nepoznate etimologije) čovjeka s Bogom, u kojem i čovjek i Bog preuzimaju određene dužnosti i obvezuju se postupati na utvrđeni način, jedan je od najvažnijih biblijskih koncepata. Funkcioniranje Saveza podrazumijevalo je da se obje strane pridržavaju njegovih obveza i uživaju u njegovim povlasticama. On je predstavljao interakciju između čovjeka i Boga u kojoj čovjek zna što može očekivati od Boga, a zna i što Bog

8 Korijen riječi preseliti i riječi Hebrej isti je (עבר). Ukoliko je imenica *Hebrej* ove etimologije, onda je židovska pripadnost Obećanoj zemlji kao identitetska odrednica naglašena već u samom imenu naroda.

9 *Ant.* 1:146.

10 Vidi i Neusner, 2004:25.

11 Više o ovom Savezu i njegovu teološkom značaju bit će riječi u sljedećem poglavlju.

očekuje od njega. O važnosti Saveza za kasniju izraelsku povijest profesor Moshe Sharon ovako piše:

> U samoj srži Izraelova postojanja nalazi se ideja Saveza. Ta ideja o savezu između naroda i nevidljivoga Boga koji ih poziva, vodi i među njima prebiva tvori jezgru Izraelovih najstarijih sjećanja; sjećanja na događaje koji su se zbili davno prije osvajanja Kanaana. U dubini sjećanja naroda, taj je savez sva plemena uobličio u jedan narod. Kroz taj su savez nestale granice između sfera religijskoga i političkog života, budući da je savez između naroda i njihova Boga u stvarnosti značio uspostavu kraljevstva Božjega. Povezani prihvaćanjem jednoga Boga kao svojega kralja, izraelska plemena nisu bila samo vjerski zbor, jer je Božje kraljevanje podrazumijevalo djelovanje isto koliko i duhovni izgled; značilo je striktno pristajanje uz božanski nadahnut pravni sustav i obvezu odaziva na poziv u boj, koji je bio poziv u Božji sveti rat.
>
> Uz svu važnost saveza u sjećanju naroda, on se smatra kulminacijom, vrhuncem dugotrajnoga povijesnog procesa tijekom kojega su se oblikovali osobiti odnosi između naroda i njihova Boga.[12]

Božji savez s Abrahamom uvelike predstavlja početak teologije u modernom smislu riječi, jer on otvara vrata za uvid u karakter, volju i postupanje Boga na do tada potpuno besprimjeran način. Bog se zbog Saveza počinje *objavljivati* izraelskom narodu te u određenom omjeru postaje "predvidljiv", "istraživ" i "spoznatljiv." Prava važnost priče o Abrahamu leži upravo u njezinoj vjerskoj, odnosno teološkoj biti, bez koje bi ona vjerojatno bila samo jedna od mnogih orijentalnih priča i legendi lokalne relevantnosti, za koju ostatak čovječanstva nikad ne bi čuo. Njome započinje povijest spasenja, koja će se puno stoljeća kasnije razgranati na židovsku i kršćansku, a još kasnije, u potpuno drukčijem, ali ipak donekle prepoznatljivu obliku, i na islamsku. Daljnji se tijek povijesti Abrahamova potom-

12 Sharon, 1993:40-41.

stva stoga može promatrati kao niz povijesnih zbivanja, ali njihova teološka implikacija i interpretacija neumoljivo ostaje uvijek nazočna, katkad latentno, a katkad nametljivo te ih je lako pomiješati i pobrkati. Zadaća je povjesničara promatrati događanja kao skup ljudskih djela koja se mogu istražiti metodama historiografije i arheologije. Povjesničar, dakako, "ne može pisati povijest iz Božje perspektive".[13] Pa ipak, povijest Izraela, kad ne bi sadržavala – ili barem implicirala – taj teološki, duhovni i u konačnici soteriološki aspekt, ne bi bila puno zanimljivija od povijesti bilo kojega drugog naroda. Općenito je prihvaćeno da se to nedvojbeno odnosi na drevni Izrael, onaj čija povijest završava u drugom stoljeću poslije Krista. No, može li se kasnija povijest židovskoga naroda i Svete zemlje promatrati kao nešto s njime nepovezano? Može li se modernoj Državi Izraelu pristupiti kao fenomenu odvojenom od toga formativnog razdoblja, kao novom početku poniklom na novim povijesnim i političkim premisama, bez eshatološkoga i soteriološkoga značenja? Među Židovima o tome pitanju ne postoji suglasje. Nakon Šestodnevnog rata iz 1967. godine, sve je više i sve je veći politički utjecaj Židova, ali i kršćana, koji misle da ne može.

Povijest Izaka, Jakova i dvanaest Izraelovih plemena

Obećanje koje je Bog dao Abrahamu o vlasništvu nad kanaanskom zemljom ponovio je i glede njegova sina Izaka.[14] Išmael, sin kojega je Abrahamu rodila Sarina sluškinja Hagara, prema biblijskom izvješću iz toga je obećanja isključen.[15] Kad je u kanaanskoj zemlji zavladala glad, a Izak naumio poći u Egipat, objavio mu se Bog te mu rekao:

> Ne silazi u Egipat: boravi u zemlji koju ću ti označiti. U ovoj se zemlji nastani, ja ću s tobom biti i blagoslivljati te; tebi i tvome

13 Bright, 2000:75.

14 Post 17:21.

15 Puno kasnije nastala je legenda da su Išmaelovi potomci Arapi, a začetnici te legende najvjerojatnije su bili Židovi (vidi Goitein, 1955:22). O nastanku i implikacijama te ideje bit će više riječi u poglavljima koja se bave islamom i arapsko-židovskim odnosima.

> potomstvu dat ću sve ove krajeve, da izvršim zakletvu kojom sam se zakleo tvome ocu Abrahamu. Tvoje ću potomstvo umnožiti kao zvijezde na nebesima i tvome ću potomstvu predati sve ove krajeve […].[16]

Izak i njegova žena Rebeka imali su dva sina, Jakova i Ezava. Abrahamov i Izakov blagoslov prešao je na Jakova.[17] Tome je Jakovu Bog kasnije promijenio ime u Izrael.[18] Nešto kasnije, Bog mu se ponovno objavio i potvrdio što mu je ranije rekao o njegovu novom imenu i o vlasništvu nad zemljom:

> "Ime ti je Jakov, ali se odsad nećeš zvati Jakov, nego Izrael će biti tvoje ime." Tako ga prozva Izraelom. Onda mu Bog reče: "Ja sam El Šadaj – Bog Svesilni! Budi rodan i množi se! Od tebe poteći će narod, mnoštvo naroda, i kraljevi iz tvog će izaći krila. Zemlju što je dadoh Abrahamu i Izaku, ja tebi predajem; i potomstvu tvojem poslije tebe zemlju ću ovu dati."[19]

Jakovu se rodilo dvanaest sinova: Ruben, Šimun, Levi, Juda, Jisakar, Zebulun, Dan, Naftali, Gad, Ašer, Josip i Benjamin. Josip je zbog zavisti braće, koja su ga prodala u ropstvo, završio u Egiptu, ali spletom okolnosti postao je osoba od faraonova povjerenja. Za sušnih je godina upravljao zalihama hrane te je mudrom raspodjelom spasio Egipat od gladi. Kako je u to vrijeme glad ovladala i Kanaanom, njegova su braća došla u Egipat potražiti hranu. Ondje su otkrili da im je brat još živ i da upravlja Egiptom. Jakov se tada s cijelom obitelji preselio k njemu, a faraon im je za nastambu predao pokrajinu Gošen, plodno područje u dolini Nila.

---

16 Post 26:2-5.

17 Vidi i Post 28:3-4; 13-15.

18 Post 32:29.

19 Post 35:10-12.

IZLAZAK IZRAELACA IZ EGIPATSKOG ROPSTVA

Izraelci su prema biblijskom izvješću u Egiptu živjeli oko četiri stoljeća, tijekom kojih su izrasli u brojan narod. Od Jakovljevih dvanaest sinova nastalo je dvanaest Izraelovih plemena.[20] Predvođeni Mojsijem Izraelci su sredinom petnaestog stoljeća pr. Kr.[21] napustili Egipat te preko Sinajske pustinje pošli na sjever, u Kanaan. Tada se dogodilo i jedno od najvećih starozavjetnih čuda, otvaranje mora pred Izraelcima. Nakon što je sav izraelski narod izišao na kopno na drugoj strani mora, vode su se sklopile nad Egipćanima koji su

---

20 Izraelovih dvanaest plemena pobrojano je u Post 49:3-28, no kasnije kod raspodjele zemlje Levijevo se pleme ne spominje jer je ono bilo svećeničko te nije primilo u baštinu zemlju, nego samo neke gradove, a ne spominje se ni Josipovo pleme. Umjesto Levija i Josipa nositelji plemenskoga imena postali su Josipovi sinovi Efrajim i Manaše, čime je broj plemena koja su među sobom razdijelila kanaansku zemlju opet dvanaest.

21 Izlazak se prema biblijskoj kronologiji (tzv. "rano razdoblje Izlaska") dogodio oko godine 1445./1446. pr. Kr. Biblijski se izračun temelji na vremenu početka gradnje Hrama zabilježenom u 1 Kr 6:1, prema kojem je gradnja Doma Gospodnjeg počela "četiri stotine i osamdesete godine poslije izlaska Izraelaca iz zemlje Egipatske". Kao godina početka gradnje Hrama općenito se uzima 965. prije Krista. Nadalje, Jiftah, jedan od Izraelovih sudaca, koji je živio u jedanaestom stoljeću pr. Kr., navodi kako se "Izrael nastanio... po svim gradovima na obali Jordana – evo, već tri stotine godina..." (Suci 11:26), što ukazuje na četrnaesto ili petnaesto stoljeće kao vrijeme dolaska izraelskih plemena u Kanaan. I apostol Pavao u Novom zavjetu navodi da je od ulaska Izraelaca u Kanaan do proroka Samuela prošlo oko četiri stotine i pedeset godina (Dj 13:19-20). Ukoliko je ta kronologija točna, faraon koji je tlačio Izraelce mogao bi biti Tutmozis III. (oko 1490. – 1436.) a faraon s kojim se Mojsije sukobio Amenofis ili Amenhotep II. koji je vladao sredinom petnaestog stoljeća prije Krista. I najstariji arheološki izvor na kojem se spominje ime Izrael, takozvana Merneptahova ploča, po mišljenju mnogih povjesničara više podupire biblijsku kronologiju nego kronologiju prema kojoj se Izlazak zbio u trinaestom stoljeću pr. Kr. Naime, sama ploča potječe s kraja trinaestoga stoljeća, a dao ju je sastaviti egipatski kralj Merneptah, sin Ramsesa II., koji je vladao od oko 1213. do 1203. Na ploči je uklesan spomen na egipatski vojni pohod protiv nekoliko naroda, među kojima se letimice spominje i Izrael. Povjesničari koji zastupaju biblijsku kronologiju objašnjavaju da su Izraelci u vrijeme te bitke najvjerojatnije već predstavljali moćnu, dobro organiziranu i kompaktnu zajednicu u Kanaanu, jer se u protivnom kralj ne bi hvalio pobjedom nad njima. Iz takva rasuđivanja proizlazi da su u trinaestom stoljeću prije Krista Izraelci već neko dulje vrijeme bili nastanjeni u Kanaanu. Alternativno vrijeme Izlaska, takozvano "kasnije razdoblje", koje zastupaju mnogi današnji povjesničari, prva je polovica trinaestog stoljeća pr. Kr. Više o tome vidi u Bright, 2000:123; Johnson, 1988:26; Kamm, 1967:14; Lemche, 2004:19, 125 etc. U tom se slučaju često navodi Ramses II. (oko 1279. – 1212.) kao faraon koji je tlačio Izraelce (Curtis, 2007:77).

ih gonili s nakanom da ih vrate u ropstvo. Taj se događaj smatra prvom vojnom pobjedom Izraelaca kao naroda nad neprijateljem koji ih je progonio. Okolnosti pod kojima se zbio kasnije će biti važne za izraelsko tumačenje vjerskog rata. Naime, faraonova vojska koja je progonila Izraelce bila je brojna, snažna, dobro opremljena i vična oružju pa su izgledi Izraelaca da je nadvladaju u sukobu bili vrlo mršavi. No, kako je izraelska zajednica u poslušnosti prema Božjoj zapovijedi išla u zauzimanje Obećane zemlje, Bog se zauzeo za njih i porazio njihove progonitelje.

Mojsije je potom na Horebu (Sinaju) Božjom objavom primio odredbe Zakona. Tako je nastala Tora, odnosno Mojsijevo Petoknjižje. Uz Deset zapovijedi, Mojsije je Izraelcima dao naputke glede moralnih i etičkih načela ponašanja, higijene, ishrane, bogoštovlja, kao i zakone kojima je uređeno kazneno, civilno i obiteljsko pravo. Mnoge zapovijedi i koncepti tada predani Izraelcima bili su, koliko je danas poznato, potpuno originalni. Među njih spada epistemološka nezamjenjivost objave u teologiji,[22] načelo svetosti ljudskog života i antropocentričnost, monoteizam, koncept saveza u kojem Bog ograničava svoje vlastito postupanje njegovim ugovornim obvezama te dobra i zla kao temeljne ontološke dihotomije. Židovstvo se zbog tada prihvaćenih načela smatra religijom etičkog monoteizma[23] pa “znanstvenici etički monoteizam vide kao izvanredno postignuće povijesti Hebreja”.[24]

Zakon koji je Mojsije tada prenio Izraelcima može se uvjetno podijeliti na tri područja: moralni, obredni i teološki. Moralni se odnosi na standarde ponašanja Izraelaca prema ljudima iz svoje zajednice ili izvan nje te razlučivanje dobra i zla (vidi Izl 20:12-17, Lev 19:1-37 itd.). Obrednim su određeni propisi vezani uz bogoštovlje, gradnju svetišta, svećenstvo (Lev 21:1-23), svetkovine

22 Objava, a ne kakva ljudska metoda poput razmišljanja, opažanja, logike, mistike, okultizma i sličnoga, izvor je znanja o Bogu, jer Bog nije dio stvorenja da bi ga se moglo upoznati osjetilima. O ovome će biti više riječi u sljedećem poglavlju.

23 Vidi Neusner, 2004:74-75.

24 Roth, 2005:473.

i blagdane (Lev 23:1-43), čistu i nečistu hranu (Lev 11:1-47) te zdravlje i higijenu (Lev 13:1-59). Teološkim dijelom predstavljene su neke Božje osobine i značajke, primjerice da je Bog jedan (Pnz 32:39), svet (Lev 19:1; 20:26), ljubomoran (Izl 20:5), dobar, pravedan, svemoćan, sveprisutan itd. I moralni i obredni i teološki dio Zakona u konačnici su upućivali prema Obećanoj zemlji, u kojoj se tek nalazilo potpuno ispunjenje i potvrda židovstva kao vjerskoga i društvenog ustroja. Mojsije je prvi prorok koji je Izraelcima definirao izravnu povezanost njihova odnosa prema drugim ljudima i prema Bogu, s pravom življenja u Obećanoj zemlji i političkom vlašću nad njom. Obećana je zemlja njihova vječna baština i vlasništvo, ali njihovo pravo da u njoj žive uvjetovano je njihovim moralnim i etičnim ponašanjem te pobožnošću i vjernošću Savezu:

> "Drži njegove zakone i njegove zapovijedi koje ti dajem danas, da dobro bude tebi i tvojoj djeci poslije tebe; da dugo poživiš na zemlji koju ti Jahve, Bog tvoj, daje zauvijek."[25]

Standardi ponašanja koje je Bog Zakonom postavio pred Izraelce bili su vrlo visoki pa Deset zapovijedi do danas u velikom dijelu svijeta predstavljaju mjerilo kako osobnoga ćudoređa, tako i okvir za zakonodavno, a često i za općenito društveno prihvatljivo ponašanje.[26] Značajka Staroga saveza u tom kontekstu je i ta da su "osobna i društvena etika bili praktički nerazlučivi" te da je "ono što je moralno za pojedinca (osobna etika) bilo moralno i za društvo (društvena etika)".[27] Izraelac je imao obvezu čestitoga i od-

---

25 Pnz 4:40; vidi i Lev 26:3-5; Jš 14:9. Kasniji će proroci dodatno rastumačiti ovaj aspekt povezanosti Izraelaca s Erec Izraelom, ali poruku da je židovsko vlasništvo nad Erec Izraelom vječno potvrdit će i proroci koji će najoštrije osuđivati nepravedne postupke Izraelaca, poput Jeremije (vidi primjerice Jr 7:7).

26 Ovdje je zanimljivo navesti i kako je misao "ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe" (Mt 22:39; Mk 12:31 etc.) koja je kao temelj Isusova nauka postala krilaticom najprije kršćanstva a potom i općenito humanističke dobronamjernosti, preuzeta iz Tore, odnosno Lev 19:18.

27 Rae, 2000:22.

govornog ponašanja prema obitelji, bližnjima, strancu pa čak, pod određenim uvjetima, i prema neprijatelju.[28]

Izrael u Obećanoj zemlji

Izraelci su prešli Jordan i u Kanaan ušli početkom četrnaestoga stoljeća pr. Kr.[29] Osvajanje zemlje za njih je bio "sveti rat" u kojem su mnoge od stanovnika koje su u njoj zatekli podvrgnuli "heremu, kletom uništenju".[30] Pod Jošuinim vodstvom Izraelova su plemena osvajala dio po dio Obećane zemlje, dok nisu ovladali većim dijelom područja zapadno od Jordana te nekim dijelovima istočno od Jordana i Galilejskog jezera. Po završetku osvajanja, Jošua je zemlju raspodijelio izraelskim plemenima.

Osvojeni teritorij nije predstavljao koherentnu cjelinu. Neka područja, kao Jizreelska dolina u središnjem Izraelu ili gradovi Bet Šean, Dor, Megido, Gezer i Jeruzalem, ostala su u vlasništvu starosjedilaca. Neke od njih Izraelci nisu uspjeli poraziti i protjerati, budući da su imali sofisticiranu vojnu opremu od željeza, kočije i konjanike. Drugi su pak s Izraelcima sklopili savez, poput stanovnika Gibeona.[31] Područja kojima su Izraelci ovladali bila su uglavnom gorska, često šumovita i teže prohodna. Zbog Izraelova ovladavanja gorskim prostranstvima u kasnijoj će povijesti neki Izraelovi neprijatelji izvući zaključak da je Bog Izraelov gorski bog nemoćan u nizinama i ravnicama[32] pa će na toj pretpostavci graditi ratnu strategiju.

Izraelovo ovladavanje gorskim predjelima, ali ne i svim ravnicama i gradovima, da se povezati s dva razloga. Prvi je taj što su Izraelci bili isključivo pješaci,[33] koji su u boju s konjanicima i

---

28 Kad su Gibeoniti, koje su Izraelci trebali protjerati iz Kanaana, na prijevaru s njima sklopili savez, on je za Izraelce ostao obvezujući (2 Sam 21:1-14).

29 U *NIV ASB* kao godina prelaska Jordana navodi se 1406. pr. Kr.

30 Jš 10:1.

31 Jš 9:3-18.

32 Vidi 1 Kr 20:23.

33 Židovsko konjaništvo prvi put u povijesti spominje se tek u doba Šimuna Hasmonejca (1 Mak 16:4).

bojnim kolima na ravnom terenu bili u izrazito nepovoljnom položaju. Drugi je taj što su Izraelci po izlasku iz Egipta bili narod bivših robova, neuk i siromašan, među kojima nije bilo puno ljudi vičnih zanatima i drugim vještinama svojstvenim osobama iz viših društvenih slojeva. Još nisu ovladali tehnikama obrade metala pa je njihova oprema, i to ne samo vojna nego i ona koja je rabljena u kućanstvima, bila vrlo primitivna. Pred visokim zidinama kanaanskih utvrđenih gradova Izraelci su bili nemoćni, jer su im ratne taktike i načini opsjedanja (primjerice gradnja opsadnih kula ili prokopavanje temelja zidina) bili nepoznati. Zbog toga je njihovo osvajanje Jerihona (Jš 6:1-24) i Aja (Jš 8:1-29), kao i kasnije Lakiša, Eglona, Hebrona, Debira (Jš 10:31-39), Hasora (Jš 11:10) i drugih gradova predstavljalo neočekivane vojne uspjehe, ne bezrazložno pripisane božanskoj intervenciji. To je vjerojatno i glavni razlog zbog kojega je osvajanje Obećane zemlje jedini "sveti rat" iz židovske tradicije i povijesti.[34]

U Knjizi o sucima ostalo je zabilježeno da je Judinu plemenu uspjelo ovladati jednim važnim dijelom teritorija predanim njemu u baštinu: Gazom i Aškelonom s okolnim priobalnim područjima te Ekronom, koji je smješten nešto prema unutrašnjosti. No osvajanje ovih područja, pod uvjetom da su se uistinu dogodila i da je mjerodavan tekst hebrejski izvornik, a ne Septuaginta,[35] bilo je privremeno. Na to je područje, naime, nešto kasnije od Izraelaca[36] došao narod s kojim će Izrael ostati u dugotrajnom ratu i čije će ime Izraelovi neprijatelji više od tisuću godina kasnije upotrijebiti za preimenovanje zemlje Erec Izraela kako bi zatrli njezin židovski identitet: Filistejci. Filistejci su izvorno bili egejski narod, u srodstvu s kasnijim Grcima, a dolazili su najvjerojatnije s Cipra ili Krete.[37] U trinaestom stoljeću prije Krista pokušali su izvršiti invaziju

34 Luz, 2003:224.

35 Prema hebrejskom tekstu Sudaca 1:18 Juda je te krajeve zauzeo, dok u Septuaginti, na kojoj se temelji i hrvatski prijevod, piše: "Ali Juda nije uspio zauzeti Gaze..."

36 Bright, 2000:175.

37 Gabriel, 2003:24.

na Egipat te su ratovali s faraonom Merneptahom. Konačan poraz njihovim ambicijama u Egiptu zadao je faraon Ramses III. (oko 1192. – 1160.) u velikoj bitki 1190. godine. No nije ih uspio posve potisnuti iz zemalja nad kojima je Egipat dominirao pa su se nastanili uz kanaansko Sredozemno priobalje. Filistejska središta postali su priobalni gradovi Ašdod, Aškelon i Gaza te Gat i Ekron u unutrašnjosti. Oni će u nekoliko sljedećih stoljeća iz tih središta često i opasno ugrožavati Izrael, sve dok u vrijeme babilonskih osvajanja, u šestom stoljeću prije Krista, netragom ne nestanu iz povijesti.

Razdoblje sudaca:
Savez plemena i ratovi s okolnim narodima

Nakon što su Izraelci zauzeli Obećanu zemlju, sljedećih su nekoliko stoljeća, do uspostave monarhije, živjeli u političkom sustavu koji se može nazvati savezom plemena. Taj savez nije imao stalnu vojsku, središnja tijela vlasti ni glavni grad pa je zapravo vrlo neobično da je uopće opstao,[38] usprkos međusobnoj različitosti kao i brojnim pritiscima i ratovima s okolnim narodima, i to sve dok navedene institucije nisu uspostavljene u vrijeme kralja Šaula. Jedino što je izraelska plemena moglo povezati i održati u savezu bila je zajednička vjera. Jošua ih je potkraj svoje karijere okupio u Šekemu i ondje svečano ponovio što je sve Bog za njih učinio te ih potaknuo da s Bogom obnove Savez, što su i učinili.[39] Za izraelska je plemena ta zajednička pripadnost kao jedne ugovorne strane Zakona bila iznad plemenske pripadnosti, što nije zanemariva neobičnost za tadašnji pa i današnji Orijent. Nakon Jošuine smrti, plemena su nastavila s osvajanjem Obećane zemlje, pri čemu su jedni drugima pomagali,[40] a pri razdiobi zemlje nisu zabilježeni međusobni sukobi ili trvenja. Središnje mjesto bogoštovlja Izraelaca postao je grad

---

38 Neki povjesničari smatraju da je broj plemena koji su sačinjavali savez bio promjenljiv, a kao dokaz navode *Pjesmu Debore i Baraka* (Suci 5:1-31) u kojoj je nabrojano samo deset plemena, dok se jedno naziva *Makir* (Suci 5:14).

39 Jš 24:1-18, 25.

40 Suci 1:3.

Šilo, u kojem je bio smješten Kovčeg saveza.[41] Onamo su Izraelci iz svih plemena hodočastili jedanput na godinu.[42] Okupljena oko zajedničke vjere, koja je osim božanstva uključivala i zajedničko povijesno sjećanje na izbavljenje iz ropstva, jedinstven svećenički stalež te svetište, izraelska su plemena stvarala zajednički identitet, koji je s vremenom prerastao u nacionalni.

Povijest izraelskog naroda iz Knjige sudaca mogla bi se sažeti u priče o izmjenjivanju poslušnosti Zakonu i Savezu, uz koju bi dolazio Božji blagoslov, te neposlušnosti zbog koje bi Božja zaštita napuštala Izraelce, a okolni bi narodi na neko vrijeme politički i vojno ovladali njima i njihovom zemljom. Prema biblijskim izvješćima, Izraelci bi tada u nevolji zavapili Bogu, a Bog bi im se smilovao i poslao izbavitelja. Suci Otniel, Ehud, Šamgar, Debora, Gideon, Jiftah, Samson i Samuel bili su neki od njih.[43] Pod njihovim proročkim vodstvom i vojnim zapovjedništvom Izraelci bi porazili strane narode i obnovili nezavisnost. Nakon nekoliko desetljeća političke suverenosti i blagostanja, narod bi opet zaboravio na Boga, opet se odmetnuo od Zakona i opet navukao na sebe nevolje i strane gospodare. Činilo se kao da je svaki novi naraštaj Izraelaca na vlastitoj koži učio do koje je mjere politička suverenost uvjetovana vjernošću Savezu s Bogom.

Koncem jedanaestoga stoljeća prije Krista savez izraelskih plemena našao se na udaru Filistejaca. Oružje i vojni ustroj toga ratničkog naroda bili su napredniji od Izraelskih. Filistejci su nametnuli monopol na proizvodnju željeza, kojega je pak u izobilju bilo među Izraelcima tek za vladavine kralja Davida.[44] S Filistejcima

---

41 Kovčeg saveza i Prebivalište ondje su bili sve do bitke s Filistejcima u kojoj su izginuli Elijevi sinovi (1 Sam 4:3-11). Filistejci su tada oteli i Kovčeg, ali su ga nedugo potom bili prisiljeni vratiti Izraelcima u Bet Šemeš, a oni su ga prenijeli u Kirjat Jearim (1 Sam 5:1-7:1). No prije toga se spominje da se “sav Izrael … sabra … kod Jahve u Mispi” (Suci 20:1) pa je moguće da je Prebivalište neko vrijeme bilo i ondje postavljeno.

42 Suci 21:19.

43 Razdoblje Sudaca trajalo je od četrnaestoga do jedanaestoga stoljeća pr. Kr. (Lawrence, 2012:58, usp. *NIV ASB* str. 358).

44 Bright, 2000:186.

je ratovao Samson koji, da je imao željezni mač, vjerojatno ne bi na njih udarao magarećom čeljusti.[45] Filistejci su u više navrata porazili Izraelce i zauzimali dio po dio njihova područja, uključujući čak i neke gorske krajeve u Judi (kasnije Judeji). Jedna od najvažnijih bitki Izraelaca s Filistejcima odigrala se između Eben Haezera, gdje su se prije bitke utaborili Izraelci, i Afeka, u kojem je bio filistejski logor. Filistejci su u dvije bitke nanijeli težak poraz Izraelcima. Palo ih je oko trideset četiri tisuće, među njima svećenici Hofni i Pinhas, sinovi Elija, koji je u to vrijeme bio sudac nad Izraelom. Filistejci su zarobili Kovčeg saveza i odnijeli ga u Ašdod. U to su vrijeme vjerojatno uništili i Šilo, koji nakon tog vremena prestaje biti značajno mjesto u izraelskoj povijesti.[46]

Uspostava izraelskog kraljevstva

Služba sudaca nije bila nasljedna pa čak ni stalna, nego su se oni uglavnom pojavljivali kao *ad hoc* vođe i izbavitelji iz političkih nevolja. Čini se da su Izraelci u jednom trenutku svoje povijesti zaključili kako razlog njihovim čestim vojnim porazima nije otpadništvo od Boga, kako to opetovano naglašava Pismo, nego inferiornost njihova društvenog uređenja u odnosu na ono njihovih neprijatelja. Zato su od Samuela zatražili da nad njim postavi kralja koji će vladati Izraelom "kao što je to kod svih naroda".[47] Samuel je oko 1050. godine pr. Kr. za prvoga izraelskog kralja postavio Šaula, naočita i snažna mladića iz Benjaminova plemena. Šaul je uspješno vojevao najprije protiv Amonaca, a potom i Filistejaca. Pod njegovim zapovjedništvom po prvi put u izraelskoj povijesti dolazi do osnutka redovne vojske, koja je uvijek bila na okupu, a ne samo kad bi se nad narod nadvila neposredna opasnost. U jednoj od bitki Šaulove vojske protiv Filistejaca proslavio se i mladi pastir iz Betlehema

45 Suci 15:15-16.

46 Bright, 2000:186. Bitka je opisana u 1 Sam 4:1-11, pri čemu se podrazumijeva da velik dio krivnje za izraelsku nesreću snose Elijevi sinovi koji su griješili moralno i obredno (1 Sam 2:1-17).

47 1 Sam 8:5.

po imenu David, ubivši proslavljenoga filistejskog ratnika Golijata. Davidova je ratnička vještina uskoro pridonijela mnogim izraelskim pobjedama, a njegov iskren, pobožan i nesračunat nastup učinio ga je omiljenim među narodom. Nakon Šaulove pogibije u bitki na gori Gilboi, Samuel je za novoga izraelskog kralja pomazao toga Davida.

David se zakraljio u Hebronu oko 1010. godine pr. Kr., najprije nad Judom, a potom nad cijelim Izraelom. Nakon sedam i pol godina stolovanja u Hebronu, osvojio je Jeruzalem i od njega načinio izraelsku prijestolnicu. Potom je iz Šila u Jeruzalem prenio Kovčeg saveza. Tako je Jeruzalem postao političko i vjersko središte Izraela. On je na jeruzalemskoj gori Moriji namjeravao sagraditi i Hram, ali ta je zadaća dopala njegovu sinu, nasljedniku i najmoćnijem izraelskom kralju u povijesti, Salomonu. Davidova je vladavina bila obilježena čestim i uspješnim ratovima, ali zaslugu za vojne uspjehe David nije pridavao svojim borbenim vještinama, nego Bogu. Najveća strast njegova života, predmet njegova divljenja, obožavanja i zahvalnosti za svaki uspjeh i utjehe za neuspjeh bio je Bog Izraelov. Od 150 biblijskih psalama, Davidu se pripisuju sedamdeset tri. Među njima su neki s najdubljim i najnježnijim izričajima predanja Bogu, poput Dvadeset trećega, te pouzdanja u Božje milosrđe i oprost, poput Pedeset prvoga.

Davidov sin Salomon u Jeruzalemu je podigao Hram, prema tradiciji na istoj gori na kojoj je Abraham trebao žrtvovati Izaka. Hram su posvetili svećenici iz Levijeva plemena, a Salomon je blagoslovio okupljeni narod, zahvalio Bogu za blagostanje i mir Izraela te prinio propisane žrtve. Prema biblijskom izvješću Hram je ispunila slava Gospodnja, a Bog je Salomonu obećao da će njegov pogled i srce uvijek biti na tome mjestu.[48] Hram i gora na kojoj je on podignut tako su, gotovo tisuću godina prije Krista, postali najsvetije mjesto židovske vjere.

Hram je bio podijeljen u nekoliko dijelova, a pristup u svaki od njih bio je strogo ograničen. U samom središtu nalazila se Svetinja

48 1 Kr 9:3.

nad svetinjama, u kojoj je očitovana Božja prisutnost (שכינה) bila stalna. U tu je odaju smio ući samo veliki svećenik, jednom godišnje, na Dan pomirenja, radi prinošenja žrtve za grijehe naroda. Ulazak na to mjesto bio je zabranjen svakome drugome, a prijestup je bio kažnjiv smrću kao svetogrđe. Nakon uništenja Hrama, Židovi se nisu uspinjali na hramski plato iz straha da nehotice ne kroče na to posvećeno mjesto pa se upravo zato Zapadni zid (poznat i kao Zid plača) s vremenom profilirao kao najsvetije mjesto u židovstvu. No mnogi Židovi, kao i većina religijskih cionista, u konačnici se ne zalažu za očuvanje židovskoga pristupa Zapadnom zidu koliko za obnovu Hrama na mjestu na kojem je nekoć stajao. Kako se na tome mjestu danas nalazi džamija Kupola na Stijeni, jedna od najstarijih na svijetu i od iznimne važnosti u islamu (o njezinoj gradnji i značaju bit će više riječi u 6. poglavlju), njihove su ambicije pod stalnim nadzorom izraelskih vlasti i sigurnosnih službi.

Podjela kraljevstva na Izrael i Judu

Salomon je kraljevao od 970. do 930. godine pr. Kr. Naslijedio ga je sin Roboam, koji je kraljevao sedamnaest godina, ali njega nije krasila očeva razboritost i politička mudrost. Visokim je porezima razbjesnio narod, što je iskoristio izvjesni Jeroboam te se proglasio kraljem nad deset sjevernih izraelskih plemena. Davidovu domu i Roboamu ostali su vjerni samo Juda i Benjamin, plemena koja su nastanjivala područje oko Jeruzalema te Negev do Sredozemnog mora. Kraljevstvo Davidovih potomaka od tada se u povijesti naziva Judom, a kraljevstvo ostalih deset plemena sjeverno od Jeruzalema Izraelom ili Sjevernim kraljevstvom.

Roboam nije prihvatio Jeroboamovu vlast nad sjevernim plemenima te je između njih dvojice izbio rat. Raskol moćnoga izraelskog kraljevstva iskoristili su njihovi susjedi, koje su David i Salomon držali u pokornosti. Oni su najprije zbacili izraelsku vlast nad svojim zemljama, a potom krenuli u proširenje svojih područja na račun izraelskoga. Roboamovo se kraljevstvo tako našlo u opasnom okruženju: s istoka, juga i zapada vrebali su Amonci, Moap-

ci, Edomci i Filistejci, a sa sjevera mu je prijetilo deset izraelskih plemena.

> Roboam, stolujući u Jeruzalemu, poče dizati tvrde gradove po Judeji. Tako je sagradio Betlehem, Etam, Tekou, Bet Sur, Sokon, Adulam, Gat, Maresu, Zif, Adorajim, Lakiš, Azeku, Soru, Ajalon i Hebron, tvrde gradove u Judinu i Benjaminovu plemenu. Utvrdivši gradove, postavi im zapovjednike i dovuče zalihe hrane, ulja i vina; u svaki pojedini grad stavi štitova i kopalja i utvrdi ih vrlo jako.[49]

Od navedenih utvrda, zanimljivo je, ni jedna nije bila izgrađena na sjeveru, na granici prema Izraelu. Mogući razlog tomu je Roboamova nada da će s vremenom ipak uspjeti ponovno objediniti svih dvanaest plemena i zakraljiti se nad cijelim Izraelom. Drugi mogući razlog je njegova usredotočenost na pripreme za rat s Egiptom, koji je izbio nekoliko godina kasnije.

Povijest Sjevernoga kraljevstva

Prvi kralj Sjevernoga kraljevstva Jeroboam (930. – 909.), u strahu od monopolizacije bogoštovlja u Jeruzalemu u kojem je stolovao njegov suparnik, dao je izraditi dva zlatna teleta koja je postavio u Betelu i Danu. Njih je proglasio bogovima koji su Izraelce izveli iz Egipta, a narodu naložio njihovo štovanje.[50] Jeroboam je svoju političku vlast nastojao utvrditi podizanjem svetišta, što je fenomen koji će se u kasnijoj bliskoistočnoj povijesti često pojavljivati. No Jeroboam nije uspio nametnuti dinastijsku vladavinu svoje obitelji. Slijed izraelskih kraljeva, za razliku od judejskih, nije bio naslijedan. U 208 godina postojanja Sjevernoga kraljevstva[51] izmijeni-

49 2 Ljet 11:5-12.

50 1 Kr 12:26-30.

51 Izraelsko se kraljevstvo u Bibliji još naziva i Samarija, prema njegovu glavnom gradu te Efrajim.

lo se devetnaest kraljeva iz devet različitih obitelji. Mnogi su od njih skončali nasilnom smrću, od ruke kakva nezadovoljnika koji bi na neko vrijeme zaposjeo vlast, a potom je i sam izgubio na sličan način. Većini izraelskih kraljeva iz toga razdoblja biblijski izvještaji nisu naklonjeni. Opisani su kao grješni vladari koji su narod zavodili stranim bogoštovljem i udaljavali ga od Zakona i Saveza. U prvoj polovici osmoga stoljeća pr. Kr. i Izrael i Juda dočekali su razdoblje relativnog mira i blagostanja jer su Egipat, Babilon, Aram, a osobito Asirija oslabjeli i na neko vrijeme prestali predstavljati prijetnju Izraelcima. U to je vrijeme Izraelom vladao Joašev sin Jeroboam II. (oko 789. – 748.), najmoćniji vladar iz Jehuove dinastije. On je od Aramejaca uspio povratiti izraelska područja izgubljena u vrijeme Jehua i Joahaza,[52] a Izraelove granice na sjeveru opet su dosegnule one iz vremena Salomonove vladavine. Zbog toga privremenog uspjeha mnogi su se Izraelci, po biblijskom izvješću, uzoholili te počeli nasilju izvrgavati svoje sunarodnjake. Prorok Amos (oko 760. – 750.) tada je nagovijestio da se Izraelu sprema Božja kazna.[53] Za njim je došao Hošea, čija je proročka služba između 753. i 715. bila usmjerena prvenstveno na deset plemena Sjeverne kraljevine. On se u jednom od najdramatičnijih ukora iz Pisma okomio na svećenike kao glavne krivce za nestanak pobožnosti u zemlji.[54]

Za vladavine kralja Menahema (746. – 737.) Izrael su osvojili Asirci, a Menahem je bio prisiljen priznati vrhovnu vlast asirskoga kralja i jednoga od najvećih vojskovođa antike Tiglat-Pilesera III. (745. – 727.).[55] Platio mu je golem iznos kako bi ga ostavio na vlasti u Izraelu, zbog čega je nametnuo danak imućnim Izraelcima.[56] Granice izraelske kraljevine opet su se smanjivale, a politička, voj-

---

52 Vidi 2 Kr 14:25-28.

53 Vidi primjerice Am 6:1-8.

54 Hoš 4:1-14.

55 Tiglat-Pileser je osvojio mnoge zemlje oko Asirije, među kojima, osim Izraela, Judu, grad Gazu na obali Sredozemnog mora na jugu, te Babilon na istoku.

56 2 Kr 15:18-20.

na i ekonomska moć zemlje slabjela je. Menahema je na prijestolju naslijedio sin Pekahja. Nakon dvije godine ubio ga je dvoranin Pekah te zaposjeo vlast i držao je sljedećih dvadeset godina. S vlasti ga je svrgnuo Hošea, sin Elin, posljednji vladar Sjeverne kraljevine.

Hošea je kao vazal plaćao danak Asircima koji su potkraj osmoga stoljeća pr. Kr. bili na vrhuncu političke moći. Kad je Tiglat-Pilesera III. naslijedio sin Salmanasar V. (727. – 722.), Hošea je sklopio urotnički savez s Egiptom i Asircima prestao plaćati danak. Bio je to loš potez. Egipat je u to vrijeme bio razjedinjen; nekoliko se manjih dinastija borilo za prevlast pa među njima nije bilo ni volje ni snage za zapodijevanje sukoba s moćnom Asirijom. Salmanasar V. je na Hošeinu urotu promptno uzvratio napadom. Godine 725. opsjeo je utvrđeni grad Samariju te ga nakon tri godine, devete godine Hošeine vladavine, napokon i osvojio.[57] Izraelski je narod odveo iz njihove zemlje i raselio po Mezopotamiji i Mediji. Bio je to vjerojatno najtragičniji događaj u dotadašnjoj povijesti Izraela, jer je narodu njime zadan udarac od kojega se više nikad nije oporavio: deset izraelskih plemena netragom je nestalo s povijesne pozornice.

Tijekom kasnije povijesti pojavili su se maštoviti mitovi i mnoge teorije o mjestima egzila deset Izraelovih plemena i njihovoj sudbini.[58] Iz asirskih pak izvora proizlazi da je tek manji dio stanovništva raseljen, i to se uglavnom radilo o pripadnicima viših staleža. Većina zemljoradnika vjerojatno je ostala živjeti na području Izraela i nakon što su Izraelci izgubili političku vlast. Iz Babilona i drugih zemalja kojima su tada upravljali, Asirci su doveli strano stanovništvo i naselili ga po Samariji.[59] Novopridošli su stanovnici sa sobom donijeli svoje religijske tradicije, ali su s vremenom po-

57 2. Kr 17:5. Kralj koji je osvojio samarijske krajeve vjerojatno je bio Salmanasar V. (2. Kr 17:3 i 18:10) iako njegov nasljednik Sargon II. (722. – 705.) u svojim ljetopisima tvrdi da je on bio osvajač samoga grada. Moguće je da je Sargon bio taj koji je zauzeo grad Samariju, ali do početka Sargonove vladavine Izraelci su već bili poraženi pa je njemu preostalo samo trijumfalno zaposjedanje njihovih još neosvojenih gradova.

58 Razni autori i tradicije identificirali su plemena od Japana do Južne i Sjeverne Amerike kao pripadnike Izraelovih izgubljenih deset plemena. Vidi Bacon, 2003:26-27.

59 2 Kr 17:24.

čeli štovati i Izraelova Boga. Tako se u Samariji razvio osebujan sinkretizam. Samarijanci su Boga štovali skupa s kumirima. Iz svoje su sredine imenovali svećenstvo, a cijelo je bogoštovlje bilo utemeljeno više na poganskim običajima nego na Mojsijevu zakonu. Zbog toga su Judejci te krajeve počeli izbjegavati kao poganske, a između Židova i Samarijanaca zavladalo je neprijateljstvo koje neće prestati sve do rimskih osvajanja Erec Izraela.

Judino kraljevstvo do početka Babilonskog progonstva

Biblijska su izvješća naklonjenija kraljevima iz Davidove loze koji su vladali Judom te ih, u odnosu na izraelske kraljeve, opisuju kao privrženije Zakonu i Savezu. Među značajnije se ubrajaju Jošafat (872. – 848.), Joaš (835. – 796.), njegov sin Amasja (796. – 767.), Azarja (792. – 740.), poznat i kao Uzija, čija je pedesetdvogodišnja vladavina zemlji donijela jedno od najprosperitetnijih razdoblja nakon Salomonova i koji je Izraelcima povratio Eilat,[60] te Ezekija (715. – 686.).[61] Ezekija je opisan kao osobito pobožan i pravedan kralj, koji je zbog toga uživao Božju zaštitu. Dva desetljeća nakon što su slomili obranu Samarije i uništili Sjeverno kraljevstvo, Asirci su 701. godine opsjeli Ezekijinu prijestolnicu Jeruzalem. Zbog dugotrajne opsade gradom je zavladala glad, a kako u gradu nije bilo vrela, Ezekija je dao da se prokopa tunel od Gihonskog zdenca, koji je izvan jeruzalemskih zidina, do ribnjaka Siloe.[62] Kad se već činilo da je osvajanje Jeruzalema pitanje dana, kralju Ezekiji je preko proroka Izaije došla utješna proročka objava da Asirci neće zaposjesti Jeruzalem. Nedugo potom, zbog pošasti koja je poharala njegovu

60 2. Kraljevi 14:22.

61 Ezekija je od 729. do 715. vladao skupa s ocem Ahazom.

62 Taj prolaz, danas poznat kao *Ezekijin tunel*, otkrio je 1837. britanski arheolog Edward Robinson, a 1880. otkriven je i natpis kojim je obilježen susret kopača tunela s dvije strane i njegovo otvaranje. Budući da je tunel probijan kroz stijenu, do danas je ostalo nejasno kako su kopači uspijevali držati pravac i susresti se na sredini.

vojsku i vijesti[63] da su Egipćani krenuli protiv njega, asirski je kralj prekinuo opsadu Jeruzalema i povukao se u Ninivu.[64]

No Ezekijin sin Manaše (697. – 642.) i unuk Amon, koji je kraljevao samo dvije godine, ostavili su Savez i poveli se za poganskim običajima okolnih naroda. Pisac Knjige o kraljevima zato je upozorio:

> Zato što je judejski kralj Manaše činio te gnusobe, zato što je učinio više zla nego što su prije njega radili Amorejci, i što je zaveo Judejce svojim idolima, ovako veli Jahve, Bog Izraelov: Evo, učinit ću da dođe nevolja na Jeruzalem i Judeju, takva da će zazujati oba uha onima koji o njoj čuju. Nategnut ću nad Jeruzalemom isto uže kao nad Samarijom, isto mjerilo kao nad kućom Ahabovom; zbrisat ću Jeruzalem kao što se briše zdjela pa se tad izvrne.[65]

Manaše je kraljevao 55 godina,[66] a Biblija o njemu veli da je radio više zla nego narodi koje je Bog iskorijenio pred Izraelcima.[67] Posljednji veliki judejski kralj iz doba Prvoga hrama bio je Jošija (640. – 609.). On je još kao dječak počeo "tražiti Boga oca Davida".[68] Dvanaeste godine svoje vladavine Jošija je počeo uništavati idole i žrtvenike tuđim bogovima po Jeruzalemu i Judi. U svojoj revnosti okomio se i na idolopoklonička svetišta u Samariji, gdje je

---

63 Vidi 2. Kr 19:7.

64 Godina 701. bila je četrnaesta godina Ezekijina samostalnog vladanja. Biblijski izvještaj o Asirskom kralju Sanheribu koji je napao utvrđene judejske gradove i osvojio ih (2 Kr 18:13) vrlo je sličan Sanheribovu ratnom izvješću iz 701. godine u kojem navodi da je osvojio 46 Hezekijinih utvrđenih gradova i zarobio 200.150 ljudi, a da je Hezekiju zatočio u Jeruzalemu "kao pticu u krletki", ali bez tvrdnje da je Jeruzalem i osvojio. O Sanheribovoj pogibiji od ruke njegovih sinova (2 Kr 19:37) postoji novobabilonsko izvješće vrlo slično biblijskome.

65 2. Kr 21:11-13.

66 Od 697. do 686. vladao je skupa s Ezekijom.

67 2. Kr 21:1-12; 2. Ljet 33:1-10. U kratkom pseudoepigrafskom spisu *Manašeova molitva* Manaše je prikazan kao pokajnik koji u psalmu raskajano zaziva Božje milosrđe i oprost za svoje grijehe "brojnije od pijeska morskoga" riječima: "Gle, pred Tobom [Bože] savijam koljena svoga srca" (MM 9a; 11 u Charlesworth, 1985:621-637).

68 2. Ljet 34:3.

među ostalim spalio i žrtvenik u Betelu koji je izgradio prvi kralj odvojenoga Sjevernog kraljevstva Jeroboam. Joaševa vjerska intervencija u tom području možda je bila odraz političke ambicije da ponovno objedini oba kraljevstva unutar granica kakve su bile prije raskola 930. godine pr. Kr.

Za Jošijine vladavine veliki svećenik Hilkija pronašao je u Hramu knjigu Zakona. Prema njegovoj reakciji na pročitani tekst da se zaključiti kako su odredbe Zakona ne samo bile zanemarivane nego u velikoj mjeri i nepoznate, kao i da je sam jeruzalemski Hram bio ispunjen idolima u čast stranih božanstava poput Baala i Ašere.[69] Jošija je pokrenuo opsežnu vjersku obnovu; sazvao je starješine i narod u Jeruzalem, pročitao im odredbe Zakona te obnovio Savez s Bogom. Potom je naredio svetkovanje Pashe, kako je Bog zapovjedio preko Mojsija. Prorok Jeremija, čija je proročka služba trajala od oko 620. godine pr. Kr. pa do iza uništenja Hrama, podržao je reforme kralja Jošije.

Iako su se kralj i narod pokajali, Biblija navodi da je mjera počinjenih grijeha među Izraelcima bila prevršena. Nad Jeruzalemom se spremao sud sličan onome koji je pogodio Sjeverno kraljevstvo. To se dogodilo kad je egipatski kralj Neko II. (610. – 595.) krenuo u pomoć Asircima protiv Babilonaca. Jošija mu je zapriječio put, ali njegov motiv za ulazak u sukob s Egiptom nije posve jasan.[70] U bitki koja je uslijedila na Megidskom polju Jošija je poginuo, a područje Jude potpalo je pod vlast Egipćana. Egipćani su za novoga kralja postavili Jošijina sina Jojakima (609. – 598.). U 2 Kr 24:4 zabilježeno je da je on "natopio Jeruzalem krvlju nedužnom" i da su se za njegova vladanja nagomilali grijesi koje Bog više nije htio oprostiti.[71]

Prilike u Judeji i u svim okolnim zemljama iz temelja su se promijenile 605. godine kada su u bitki kod Karkemiša[72] na Eufratu

69 Vidi 2. Kr 22:11-23:7.

70 Moguće je da je ispunjavao vazalsku obvezu prema Babiloncima.

71 Vidi i Jer 22:17. Talmud opisuje Jojakima kao oličenje opakosti i zloće, jer je počinio grijehe koji uključuju javno kršenje Zakona, incest, ubojstva i pljačke.

72 Ta se bitka spominje i u Bibliji (2. Kr 24:7; Jer 46:2).

Kaldejci (Babilonci) porazili egipatsko-asirsku vojsku i time postali vodeća sila toga doba. Kaldejskom je vojskom zapovijedao knez Nabukodonozor, koji je iste godine naslijedio očev prijestol. Tada je počela njegova četrdesettrogodišnja vladavina nad Babilonom. Godinu nakon bitke kod Karkemiša, Kaldejci su prodrli i u Erec Izrael te zauzeli Aškelon. Tada su odvedeni prvi Židovi u izgnanstvo u Babilon, a među njima je bio i prorok Daniel. Okolni kraljevi priznali su Nabukodonozorovu vrhovnu vlast i podčinili mu se. Među kraljevima koji su mu tada izrazili pokornost najvjerojatnije je bio i judejski kralj Jojakim.

Godine 601. Nabukodonozor je napao Egipat i pokušao ga osvojiti. Iako je njegova vojska iz boja izišla kao pobjednik, i Babilonci su pretrpjeli velike gubitke. Procijenivši da je snaga Babilonaca nakon toga rata splasnula, Jojakim je podigao pobunu. Nabukodonozor je zbog toga u zimu 598. s vojskom provalio u Judu i zauzeo Jeruzalem,[73] a u ožujku 597. i opljačkao Hram. Moguće je da je kralj Jojakim umro prije početka opsade Jeruzalema i da je kralj koji je grad predao Nabukodonozoru bio njegov sin Jojakin.[74] Nabukodonozor je Jojakina zarobljenog odveo u Babilon, a s njime je protjerao i mnoštvo Judejaca, osobito velikodostojnika. Među Židovima koji su tada odvedeni u Babilon nalazio se i prorok Ezekiel, koji je pripadao svećeničkoj obitelji. Vizije o budućnosti Izraela, uključujući i one o gradnji Trećega hrama,[75] Ezekiel je imao u Babilonu te ih je zapisao između 593. i 571. godine pr. Kr. Za kralja Jude Nabukodonozor je postavio Jojakinova rođaka Sidkiju (597. – 586.), posljednjega kralja Jude prije uništenja Hrama, te se vratio u Babilon.

---

73 Ploča na babilonskom jeziku *Ljetopis prve godine Nabukodonozorove* bilježi ovo osvajanje "grada Židova" (Glassner, 2004:230-231).

74 Prema židovskoj tradiciji zabilježenoj u Talmudu, Nabukodonozor je pred Sanhedrinom obećao da neće uništiti Hram ako mu predaju Jojakina. Saznavši to, Jojakin se popeo na krov Hrama, pomolio se i bacio ključeve Hrama u vis, a oni su ostali lebdjeti između neba i zemlje.

75 Vidi poglavlja od 40. do 44. Ezekielova proroštva o gradnji Hrama danas su poticaj nekim židovskim skupinama u radikalnijem nastupu prema muslimanima, budući da se na mjestu Hrama nalazi džamija; o tome više u sljedećim poglavljima.

Sidkijino kraljevanje i Jeremijina služba

Sidkija je isprva bio pokoran Nabukodonozorov podanik, ali uskoro su prilike u Babilonu[76] kao i dolazak novoga faraona na vlast u Egiptu u njemu pobudili ambicije o zbacivanju kaldejskoga jarma. Četvrte godine njegova kraljevanja u Jeruzalemu su se okupili izaslanici edomskoga, moapskoga i amonskog kralja te kraljeva Tira i Sidona, čije su zemlje također bile podčinjene Nabukodonozoru. Najvjerojatniji razlog njihova sastanka bilo je planiranje zajedničke pobune. Tada je ustao prorok Jeremija s upozorenjem kralju i narodu da se ne upuštaju u rat s Kaldejcima. On je kao razlog političke podčinjenosti Jude naveo nevjerstvo Judejaca prema Bogu i idolopoklonstvo, koje je nakon Jošijine obnove opet postalo rasprostranjeno, te nepravedno postupanje naroda prema potlačenima i slabima u svojoj sredini. Jeremija je od svojih sunarodnjaka tražio da se vrate vjerskim i moralnim načelima Zakona i Saveza, da se pokaju za zlodjela i obrate Bogu. Jeremija je potom ustvrdio da je Nabukodonozorova vlast nad Judom i ostalim osvojenim zemljama dio božanskoga plana kojem se Judejci trebaju pokoriti.[77] Prognanicima koji su već bili odvedeni u Babilon Jeremija je poručio da prihvate svoj usud, da se u toj zemlji skrase, izgrade domove i osnivaju obitelji. Štoviše, potaknuo ih je da budu odani građani zemlje svoga izgnanstva, da za nju mole i traže Božji blagoslov.[78] Tek kada se ispuni sedamdeset godina zasluženoga progonstva, prorokovao je Jeremija, Izraelci će se vratiti u svoju zemlju i obnoviti je.[79]

Jeremijina poruka Izraelcima kako su za nevolje koje su ih snašle sami krivi jer su se odali grijehu i zanemarili savez s Bogom prožeta je “okrutnom židovskom samokritikom” koja je bez

76 Babilonski ljetopis spominje unutarnje nemire koji su potresali Babilon 695. – 694. godine.

77 Jr 27:1-7.

78 Jr 29:4-7.

79 Jr 29:10.

presedana u cijelom antičkom svijetu[80] i za koju se može reći da je karakteristična za židovsko pisanje vlastite povijesti, osobito njezina kanonskoga (biblijskoga) dijela. Kako smo vidjeli u prethodnom poglavlju, ona je prisutna i u Mojsijevim knjigama, a česta je tema i drugih proroka, poput Izaije, Ezekiela, Hošee, Miheja i Malahije. Ni jedan drugi narod od antičkoga doba pa sve do modernih vremena nije tako oštro, rječito i javno ispovijedao vlastite mane i nedostatke te osuđivao vlastitu nevjernost, nedosljednost, nezahvalnost prema Bogu i svoja zlodjela. Taj proročki poziv na obraćenje bio je odraz duboke vjere da je Bog autor i gospodar povijesti i da se ništa ne događa izvan njegove volje i duhovnih zakona blagoslova i prokletstva koje je On uspostavio.[81] U kasnijoj će povijesti ta židovska "okrutna samokritika" postati argument onih koji će, pozivajući se na židovske proroke, tvrditi da je Bog zauvijek odbacio izraelski narod te da ih je nakon ratova s Rimljanima i početka velikog *galuta* zauvijek protjerao iz njihove zemlje. Židovi se, naravno, ne slažu s takvim viđenjem niti je ono utemeljeno u biblijskom tekstu. Jeremija je, osuđujući židovsku nevjernost Savezu, upozoravao na skoro progonstvo i nesreću, ali je uvijek najavljivao i Božje oproštenje i povratak židovskoga naroda u zemlju koju je Bog "dao vašim ocima zauvijek".[82] Neka od obećanja o Izraelovu povratku u Svetu zemlju iz Knjige proroka Jeremije su i ova:

> Zato, evo, dolaze dani – riječ je Jahvina – kad se više neće govoriti: 'Živoga mi Jahve koji sinove Izraelove izvede iz Egipta', nego: 'Živoga mi Jahve koji sinove Izraelove izvede iz zemlje sjeverne i iz svih zemalja kamo ih bijaše prognao.' Vratit ću ih u zemlju njihovu koju dadoh ocima njihovim.[83]

---

80 O židovskoj proročkoj samokritici i njezinoj zloporabi od nekih ranokršćanskih autora vidi Skarsaune, 2002:258-274.

81 Vidi Lev 26:3-40; Pnz 28:1-68; Jr 17:5-8.

82 Jr 7:7.

83 Jr 16:14-15.

Jeremija se u promicanju te poruke koristio snažnim metaforičkim izrazima:

> Ovako govori Jahve, koji daje da sunce sjaje danju, a mjesec i zvijezde da svijetle noću, koji burka more da mu valovi buče – ime mu je Jahve nad Vojskama: "Ako se ikad ti zakoni poremete preda mnom" – riječ je Jahvina – "onda će i potomstvo Izraelovo prestati da bude narod pred licem mojim zauvijek! Ako se mogu izmjeriti nebesa gore, i dolje istražiti temelji zemlje, onda ću i ja odbaciti potomstvo Izraelovo zbog svega što počiniše" – riječ je Jahvina.[84]

No najvažnija Jeremijina poruka je da će povratak Izraelaca u njihovu zemlju biti povezan s njihovim povratkom Bogu:

> U one dane i u vrijeme ono – riječ je Jahvina – vratit će se sinovi Izraelovi,
> ići će plačući i tražeći Jahvu, Boga svojega.
> Pitat će za put na Sion, onamo će pogled upravljati:
> "Hodite, prionimo uz Jahvu Savezom vječnim, nezaboravnim!"[85]
>
> U one dane, u vrijeme ono – riječ je Jahvina – tražit će grijeh Izraelov, ali ga više neće biti;
> tražit će opačine judejske, ali ih neće naći.
> Jer oprostih svima koje sačuvah.[86]

U vrijeme kada je Jeremija govorio proročanstava o budućoj obnovi, oproštenju i povratku Izraelaca u Erec Izrael, ona su izgledala nestvarna, nedokučiva i nemoguća. Izraelskom narodu tek što se nije dogodila najveća nesreća u dotadašnjoj povijesti – uništenje prijestolnice i samoga Svetišta – jeruzalemskog Hrama koji je sagradio kralj Salomon.

---

84 Jr 31:35-37.

85 Jr 50:4,5.

86 Jr 50:20; vidi i Jr 31:17.

UNIŠTENJE HRAMA I BABILONSKO PROGONSTVO

Kralj Sidkija bio je kolebljiv i neodlučan vladar. Vojni zapovjednici oko njega često su sami donosili odluke, a oni nisu dijelili Jeremijino viđenje političkih prilika. Jeremiju su optuživali za defetizam i veleizdaju, zbog čega je često bio progonjen, zlostavljan i zatvaran. Pronašli su vlastite "politički korektne" proroke koji su pretkazivali uspjeh izraelske pobune protiv Babilonaca. Riječi tih proroka ohrabrivale su Sidkiju na snivanje nauma o pobuni i ratu, a Jeremija je dio svoje proročke poruke posvetio političko-teološkoj polemici s njima.[87]

Ustanak je buknuo 589. godine. Pretpostavlja se da je podizanje pobune potaknuo između ostaloga i novi egipatski faraon Apries (589. – 570.) ili Hofra.[88] Kaldejci su opet prodrli u Judeju te 588. opsjeli Jeruzalem. Faraon je poslao vojsku u pomoć opkoljenim stanovnicima Jeruzalema pa su se Kaldejci pred njima povukli. Sidkija i njegovi proroci na trenutak su pomislili kako je grad spašen, i to Božjom intervencijom. Jeremija ih je razuvjerio i najavio da će se faraonova vojska vratiti u Egipat a Kaldejci pod Jeruzalem koji će na koncu osvojiti i spaliti.[89] Sam Jeremija želio je iskoristiti privremeno zatišje kako bi izišao iz Jeruzalema. No stražari na gradskim vratima optužili su ga da želi prebjeći Kaldejcima te su ga vezanoga predali gradskim starješinama koji su ga dali zatočiti.

Sukob Egipćana i Kaldejaca završio je kako je Jeremija najavio. S odlaskom faraonove vojske, Nabukodonozor se vratio i nastavio opsadu Jeruzalema.[90] Jeremija je u zatočeništvu i dalje upozoravao narod da se prestane odupirati napadaču i da im preda grad. To je bila vrlo radikalna poruka, jer se u dotadašnjoj izraelskoj povijesti nije događalo da prorok tako izravno poziva Izraelce na gubi-

87 Jr 23:9-40.

88 Jr 44:30.

89 Jr 5-10.

90 Jr 37:5-9.

tak političkoga suvereniteta nad Erec Izraelom i svetim gradom.[91] Gradski prvaci zbog toga su ga pokušali i ubiti, ali mu je život, uz Sidkijin blagoslov, spasio izvjesni Kušit[92] imenom Ebed-Melek. Sidkija je čak od njega zatražio politički savjet. Jeremija je ostao neumoljiv:

> Kralj Sidkija posla po proroka Jeremiju te ga pozva da dođe k njemu na treći ulaz što vodi u Dom Jahvin. Kralj reče Jeremiji: "Htio bih te nešto upitati, nemoj mi ni riječi zatajiti!" Jeremija odgovori Sidkiji: "Ako ti kažem, nećeš li me pogubiti? Ako te pak posvjetujem, nećeš me poslušati!" Tada se kralj Sidkija u tajnosti zakle Jeremiji ovim riječima: "Živoga mi Jahve, koji nam daje ovaj život, neću te pogubiti i neću te predati onima što ti rade o glavi." Jeremija, dakle, reče Sidkiji: "Ovako govori Jahve, Bog nad Vojskama, Bog Izraelov: 'Ako izađeš pred vojskovođe kralja babilonskoga, spasit ćeš glavu i ovaj grad neće biti uništen požarom; živjet ćete ti i tvoj dom. Ako pak ne izađeš pred vojskovođe kralja babilonskoga, ovaj će grad pasti u ruke Kaldejaca i oni će ga spaliti, a ti se nećeš spasiti iz ruku njihovih.'"[93]

Kralj ga nije poslušao. Bila je to preteška riječ, odveć kontroverzna i odveć protivna svim političkim, vojnim i religijskim načelima na koja su Izraelci bili naviknuti. Kralj je strahovao i od narodnih glavešina, od kojih je pokušao zatajiti i da je uopće razgovarao s Jeremijom.

U ljeto 586. pr. Kr., nakon trideset mjeseci opsade, Kaldejci su probili obranu i prodrli u Jeruzalem, u kojem je vladala strašna

91 Mnogi su proroci gubitak suvereniteta tumačili kao posljedicu otpadništva od Saveza ili su pak upozoravali da bi takvo što moglo zadesiti narod, no obeshrabrivanje usred presudnog boja bilo je do tada nečuveno; bio je to "radikalno alternativan osjećaj za povijesnu stvarnost" (Brueggemann, 2007:34).

92 Kuš, koji se pokatkad naziva i Nubijom i Etiopijom, područje je današnjega Sudana i Južnog Sudana, između Egipta i Etiopije.

93 Jr 38:14-18.

glad[94] i čiji su branitelji bili iscrpljeni do iznemoglosti. Kralj Sidkija pokušao je pobjeći preko Cedronske doline prema Judejskoj pustinji i Mrtvom moru, ali nije stigao daleko. Kaldejci su ga zarobili, ubili pred njim njegove sinove, a njega oslijepili i poslali u Babilon, gdje je umro. Nabukodonozor je vojskovođi Nebuzaradanu zapovjedio da potraži Jeremiju i da ga stavi pod njegovu zaštitu. Ovaj ga je pronašao u tamničkom dvorištu i pustio na slobodu. Jeremija je otišao među narod, među ostatak koji je još bio u Judeji, te je s njima dijelio daljnju sudbinu. Kada su prošla razaranja i zemlja se smirila, Jeremija je naricao nad sudbinom grada i naroda. Njegove žalopojke ostale su zapisane u knjizi Tužaljki,[95] jedinoj biblijskoj knjizi koja čitatelja ostavlja u tjeskobnoj neizvjesnosti po pitanju daljnje sudbine Izraelskoga naroda:[96]

> Ali ti, Jahve, ostaješ zauvijek, tvoj je prijesto od koljena do koljena. Zašto da nas zaboraviš zauvijek, da nas ostaviš za mnoge dane? Vrati nas k sebi, Jahve, obratit ćemo se, obnovi dane naše kao što nekoć bijahu. Il' nas hoćeš sasvim zabaciti i na nas se beskrajno srditi?[97]

Kaldejski vojskovođa Nebuzaradan srušio je jeruzalemske zidine, a grad i Hram u njemu spalio. Bio je deveti dan židovskoga mjeseca ava (*tiša be'av*).[98] One od judejskog naroda koji su još bili u

94 Glad koja je u Jeruzalemu nastala tijekom opsade bila je tolika da su neke majke skuhale i pojele svoju djecu (Tuž 2:20; 4:10, usp.: Jr 19:9).

95 Knjiga Tužaljki ne otkriva autora, ali židovska tradicija (djelomice na temelju 2 Ljet 35:25 "I Jeremija je protužio za Jošijom. I svi pjevači i pjevačice spominju u tužbalicama Jošiju do danas; uveli su ih u običaj u Izraelu, i eno su zapisane u Tužbalicama"), pripisuje ju Jeremiji.

96 Većina drugih proroka završava obećanjem sigurne obnove, pobjede i slavlja koje židovski narod čeka kada se vrati Bogu a on se zauzme za njih (vidi Iz 66:18-24, Hoš 14:5-10, Jl 4:20-21, Am 9:15 itd.).

97 Tuž 5:19-22.

98 Kaldejci su u grad prodrli 7. dana mjeseca ava (2 Kr 25:8), dok Jer 52:12 navodi 10. dan petoga mjeseca kao dan paljenja Hrama. Deveti dan mjeseca ava naveden je u Talmudu (Taanit 29a). U znak žalosti zbog uništenja Hrama Židovi su na taj dan postili i žalovali, vjerojatno već od sljedeće godine (vidi Zah 7:5 i 8:19). Kako je i Drugi hram uništen na isti dan, post i tugovanje 9. ava ostali su do danas dio židovske tradicije.

gradu zasužnjio je i potjerao u Babilon. Diljem Jude porušeni su tvrdi gradovi, a njihove zidine sravnjene sa zemljom. U zemlji su ostali samo najsiromašniji stanovnici, većinom zemljoradnici.[99] Za razliku od Asiraca koji su po osvojenoj Samariji naselili strance, Babilonci u Judu nisu doveli nikoga. Zemlja je opustjela. U godinama koje su uslijedile, judejsko se stanovništvo još smanjivalo pa je prema nekim procjenama broj Judejaca i nakon povratka prvih izgnanika iz Babilona iznosio jedva 20.000,[100] što je više od deset puta manje od broja stanovnika Jude prije babilonskih osvajanja.

Tako je započelo sedamdesetogodišnje izgnanstvo židovskoga naroda iz Erec Izraela i najtraumatičnije iskustvo dotadašnje židovske povijesti. No, babilonsko progonstvo i godine koje su uslijedile neposredno nakon njega donijeli su značajne promjene u židovsko poimanje vjere i identiteta. Kako više nije bilo Hrama ni kralja iz Davidova doma, valjalo je pronaći nove načine obavljanja vjerskih dužnosti i držanja Zakona. Kroz kanonizaciju biblijskih knjiga i gradnju sinagoga, raspršene su židovske zajednice nastavile samostalno njegovati bogoštovlje, molitvu, proučavanje i tumačenje Svetoga pisma te čuvanje tradicije,[101] usprkos nepostojanju nekoga središnjeg mjesta iz kojeg bi se koordiniralo vjeroispovijedanje cijeloga naroda. Time su mnoge zajednice sačuvane od asimilacije.

Povratak i gradnja Drugoga hrama

Do velike promjene za prognanu židovsku zajednicu došlo je nakon što je Babilonom zavladalo novo, Perzijsko Carstvo. Njegov osnivač Kir II. Veliki (559. – 530.) naslijedio je vladavinu nad

99 2. Kr 25:3-12.

100 Vidi Bright, 2000:344 i referencije navedene u fusnoti 4.

101 Proučavanje knjiga Mojsijeva zakona, proroka i pisama te njihovo tumačenje uvriježilo se među Židovima u svim krajevima u koje su bili prognani. Tako su počele nastajati bogate tradicije i usmene predaje čija je tematika često bila proširena naracija biblijskih priča. Dio usmene predaje koja je tako počela nastajati tisućljeće kasnije bit će uobličena u rabinsku literaturu, danas poznatu kao Babilonski i Jeruzalemski Talmud.

omanjim područjem u južnom Iranu, ali ga je uskoro proširio na ozemlje koje je obuhvaćalo Mezopotamiju, Anatoliju s Lidijom i grčkim gradovima koji su od početka 6. stoljeća bili pod njezinom vlašću te Siriju i Erec Izrael. Kirova je vojska osvojila Babilon 539. godine i to, prema *Babilonskom ljetopisu*, bez rata. Kirova politika prema pokorenim narodima bila je suprotna Nabukodonozorovoj. Pokazao je visok stupanj tolerancije prema lokalnim religijama i kultovima te je zasužnjenim narodima koje je Nabukodonozor raselio po svom kraljevstvu dopustio povratak u matičnu zemlju. Takvo su dopuštenje dobili i Židovi.[102]

Tako se 538. godine pr. Kr. oko pedeset tisuća Židova vratilo u Jeruzalem s nakanom da obnove porušeni grad i Hram. Bila je to prva od tri skupine povratnika.[103] Pod vodstvom Zerubabela i velikog svećenika Jošue, židovski su povratnici na Cion izgradili žrtvenik na starome mjestu te počeli prinositi žrtve i svetkovati blagdane. Njihov povratak u Jeruzalem i njihova odlučnost da obnove Hram kod okolnih naroda, pa čak i kod nekih Židova, nisu dočekani s odobravanjem. Dio njih okomio se na povratnike prijetnjama i nasiljem. Obeshrabreni nerazumljivim protivljenjem, Židovi su na šesnaest godina prekinuli graditeljske poslove.

Među narodima koji su s neprijateljstvom dočekali židovske pothvate obnove i gradnje u Jeruzalemu i Judi, zamjetna je odsutnost jednoga naroda koji je s Izraelcima oduvijek bio u neprijateljstvu – Filistejaca. Oni su u vrijeme babilonskih osvajanja nestali i od tada im se gubi svaki trag.[104] U susjedne su se krajeve južno od Judeje, a istočno od nekadašnjih filistejskih gradova doselili Edomci. Njih su s istoka potiskivali stanovnici Arabije, zbog čega su prešli Jordan i

102 Tolerancija prema podčinjenim poraženim narodima i njihovim religijama u antičko je doba bila rijetkost (premda valja uzeti u obzir i kako je progonstvo iz striktno vjerskih razloga također bilo neuobičajeno) te je Kir u svom nastupu predstavljao iznimku. Godine 1879. u Babilonu je pronađen *Kirov cilindar*, na kojem je akadskim jezikom opisana Kirova politika vjerske tolerancije, zbog čega su neki povjesničari taj dokument prozvali "prvom deklaracijom o ljudskim pravima".

103 Drugi povratak zbio se 458., a treći 445. godine pr. Kr.

104 Lewis, 1995:24.

nastanili se u negevskim područjima koja će kasnije po njima biti nazvana Idumejom.[105]

Hram je napokon sagrađen i posvećen 516. godine pr. Kr., točno sedamdeset godina nakon njegova uništenja, prema riječima proroka Jeremije iz 29:10, za vladavine Darija I. (521. – 486.).

Obnova pod vodstvom Ezre i Nehemije

Čini se da su Židovi koji su se vratili iz progonstva i nastanili u Judi i Jeruzalemu do Ezrina dolaska živjeli bez nekoga značajnijeg židovskog vjerskog i političkog vodstva. Ezra se iz Babilona vratio za kraljevanja Artakserksa (464. – 424.) koji je po njemu i povratnicima što su skupa s Ezrom krenuli u Jeruzalem, poslao zlatno i srebrno posuđe za Hram, pokazavši time veliku naklonost prema Židovima i njihovoj vjeri. Ezra je u Jeruzalem stigao 458. godine pr. Kr. Zatekao je šokantan prizor: Židovi, uključujući svećenike i levite, počeli su se miješati s okolnim narodima i međusobno se s njima ženiti. Biblija daje zanimljivu definiciju toga fenomena: "Sveti rod pomiješao se s narodima zemlje."[106] Ezra je ukorio narod, koji ga je poslušao i prestao uzimati žene iz okolnih naroda. Iz toga vremena potječe pravilo da se pripadnost židovskom narodu određuje po majci, a ne po ocu.

Trinaest godina kasnije u Jeruzalem je s novom skupinom povratnika došao Nehemija. Nehemija je bio peharnik perzijskoga kralja Artakserksa, od kojeg je dobio pismeno odobrenje da sagradi porušene jeruzalemske zidine. Usprkos ponovnom žestokom protivljenju okolnih naroda i nekih Židova, graditelji su pod Nehemijinim vodstvom za pedeset dva dana obnovili porušene jeruzalemske

---

105 Bright navodi da je "edomska okupacija južne Jude započela tijekom izgnanstva, a dovršena do konca šestoga stoljeća" (Bright, 2000:344). Prema pseudoepigrafskom spisu 1 Ezra kralj Darije zapovijeda da "Edomci vrate Židovima gradove koje su držali" (1 Ezr 4:47-50).

106 Ezra 9:2. Riječ prevedena s "rod" je hebrejska *zer'a* i znači "sjeme", a u prenesenom značenju "potomstvo", "rod" ili "rasa". Suvremeni engleski prijevodi (NIV, NASB, RSV, NLT) ovdje uglavnom koriste riječ "rasa".

zidine i ponovno podigli spaljena gradska vrata. Time je život u Jeruzalemu postao sigurniji, što je u grad privuklo nove stanovnike. Prijetnje Izraelovih neprijatelja više nisu imale istu moć kao kad su cijeli grad i stanovništvo zbog ruševnih gradskih bedema bili izloženi prepadima i nasrtajima.

Nehemija je, skupa s Ezrom, od povratnika tražio vjernost Zakonu i nemiješanje s okolnim narodima. Čini se da su zidine oko Jeruzalema pridonijele ostvarenju i tih ciljeva, jer ne postoje povijesni podatci da su ih u godinama nakon njihova podizanja okolni narodi uznemiravali i napadali. Židovi su se posvetili proučavanju Pisama, molitvama i hramskom bogoštovlju te pisanju. Usprkos brojnim ratovima i raseljavanjima koji su prethodili vjerskoj i političkoj obnovi koje su potaknuli Ezra i Nehemija, Židovski je narod opstao, konsolidirao se te s novim žarom i revnosno nastavio misiju za koju su vjerovali da ih je Bog odabrao: da budu nositelji njegove objave, da mu služe i budu svjetlo narodima. Sljedeća dva stoljeća Izrael je bio pod perzijskom upravom, ali su Židovi uživali u blagodatima udaljene, benevolentne i uglavnom nezainteresirane vlasti. To je bilo jedno od najmirnijih razdoblja dotadašnje židovske povijesti. Do kraja petoga stoljeća pr. Kr. završeno je pisanje knjiga koje će kasnije biti pridružene Hebrejskoj Bibliji. Te su knjige skupa činile konzistentnu cjelinu i čitatelju predstavljale dosljednu sliku Boga.[107] No biblijske su knjige bile tek mali dio bogatoga antičkog literarnog opusa Židova. Petoknjižje je kanonizirano[108] prije kraja petog stoljeća pr. Kr., a proroci i pisma nešto kasnije. Većina knjiga pseudoepigrafe i apokrifnih knjiga napisana je tijekom razdoblja Drugoga hrama koje je trajalo do 70. godine p. Kr.

107 Usp. Samuelson, 2004:15.

108 Riječ kanon dolazi od hebrejske riječi *kane* (קנה) koja označava standard mjere. Stari se zavjet sastoji od tri dijela: Petoknjižja, Proroka i Pisama. U Novom zavjetu se još nazivaju i Mojsijev zakon, Proroci i Psalmi (Lk 24:44). Smatra se da ta podjela potječe od tri faze kanoniziranja Starog zavjeta (vidi F .F .Bruce “The Bible” u Comfort, 1992:6).

Povijest Judeje tijekom razdoblja Drugoga hrama

Sveta zemlja je iz perzijske prešla pod grčku vlast kada je Aleksandar Veliki 333. godine pr. Kr. prošao njezinim priobaljem[109] u pohodu na Egipat. Time je započelo novo, helenističko razdoblje izraelske povijesti. Tu promjenu vlasti Židovi su prema raspoloživim izvorima primili mirno; politička pasivnost koja je njihovu zajednicu karakterizirala još od povratka iz progonstva Grcima je olakšala širenje domene vlasti na njihove krajeve. S Judom, sada Judejom, grčku je vlast prihvatila i Samarija, iako su Samarijanci nešto kasnije iz nepoznatih razloga podigli pobunu protiv Grka.[110]

Nakon Aleksandrove smrti i podjele njegova kraljevstva, Judejom i Jeruzalemom su oko 320. godine pr. Kr. ovladali Ptolemejevići pod Ptolemejem I. Soterom (323. – 283.). Židovi su i tu promjenu vlasti primili bez posebne reakcije, bez bunta ili nezadovoljstva i bez privlačenja pozornosti središnje vlasti. Velik dio Židova u Jeruzalemu nastavio se baviti proučavanjem Tore i hramskim bogoštovljem te nije odveć mario za aktualni oblik političke vlasti. Povijesni izvori iz toga doba ne potvrđuju da je Ptolemejeva vladavina nad Judejom bila okrutna, kako ju je Josip Flavije nazvao

---

109 Josip Flavije navodi da je Aleksandar bio u Jeruzalemu, ali većina povjesničara smatra da je to plod njegove mašte i kasnijih apokrifnih priča koje su se isplele oko grčkog osvajanja Svete zemlje pa se zapravo ne zna na koji je način Judeja došla pod Aleksandrovu vlast (Bright, 2000:413). Vojna logika navodi na zaključak da se Aleksandar u svom pohodu iz Sirije prema Egiptu kretao samo priobaljem jer je sve vrijeme postojala opasnost od perzijskoga iskrcavanja. Jeruzalem i Judeja za grčku vojsku nisu imali stratešku važnost. Osim toga, krajem četvrtoga stoljeća prije Krista Biblija još nije bila prevedena na grčki, a uvid u starinu, važnost, bogatstvo i veličinu židovske civilizacije bio je vrlo ograničen. Lako je moguće da su u očima velikog osvajača Židovi bili tek jedna od "barbarskih" mediteranskih civilizacija koje je trebalo prosvijetliti i oplemeniti helenskom kulturom.

110 Samarijanci su ubili Aleksandrova upravitelja Sirije Andromaha, nakon čega je grčka vojska uništila grad Samariju i na tome mjestu 332. godine pr. Kr. uspostavila grčku koloniju u koju je naseljeno tisuću vojnika. Izbjegli stanovnici Samarije tada su vjerojatno ponovno izgradili Šekem. Sljedećih dvjesto godina o Samariji se ne zna gotovo ništa, sve do godine 108. pr. Kr. kada je grad osvojio i uništio Ivan Hirkan. Budući da je njegova opsada trajala godinu dana, izgledno je da je grad u međuvremenu bio obnovljen i dobro utvrđen, na što ukazuju i novija arheološka istraživanja.

u *Starinama* 12:4. Židovski izvori tek Ptolemeja IV. opisuju u negativnom svjetlu. Sam je Flavije naveo da su gotovo svi makedonski kraljevi, tj. Ptolemejevići, bili skloni Židovima.[111]

Grčka je uprava židovskim pokrajinama donijela ekonomski napredak, a Židovima priliku da se po prvi puta u povijesti uključe u šira društvena, politička i kulturna zbivanja, koja su nadilazila lokalno judejsko ozračje i ozemlje. S njome su stigli i grčki doseljenici, koji su izgradili ili naselili mnoge gradove oko Judeje, osobito uz obalu Sredozemnog mora. Na istočnoj strani Jordana, helenističko je središte za Ptolemeja II. postala Filadelfija, današnji Aman. U takvu okruženju, značajan broj Židova, osobito iz viših društvenih slojeva, počeo je pokazivati zanimanje za helenizam i sklonost prema modernizaciji načina života i razmišljanja, prihvaćati grčku kulturu, neke običaje, načine zabave i poslovanja, a s vremenom i svjetonazore. Ti su helenisti, kako ih se nazivalo, u Jeruzalemu na zapadnom brdu, koje od Nabukodonozorove opsade nije bilo nastanjeno, podigli novi dio grada. Niknula su moderna zdanja obilježena grčkom arhitekturom, a prema nekim izvorima u Jeruzalemu je kasnije, za Herodove vladavine, izgrađen i amfiteatar.[112] Njegovo vjerojatno, ali još nedokazano postojanje ukazuje kako su u gradu organizirane igre, predstave i svetkovine po uzoru na grčke, što je vid zabave i kulturnog izražaja potpuno stran židovskoj civilizaciji. Sama pomisao na održavanje poganskih igara posred svetoga grada za religiozne je Židove predstavljala nepojmljivu sablazan.[113]

Teško je utvrditi opseg helenizacije u Judeji, ali njezino širenje nije bila lagana zadaća budući da je kod Židova vjernih Zakonu od početka izazivala veliko protivljenje. Između helenista i tradicionalista počeli su izbijati sukobi koji će se sljedećih godina i desetljeća sve više zaoštravati. Istodobno s jačanjem poganskoga helenistič-

111 *CA* 2:48 (u hrvatskom prijevodu 2:5, str. 95).

112 Amfiteatar u Jeruzalemu spominje Josip Flavije (*Ant.* 15:268, 341), a nalazio se i na velikoj maketi Jeruzalema, dok je bila ispred hotela *Holy Land*. Nakon što je maketa premještena ispred Izraelskog muzeja, amfiteatar je uklonjen budući da arheološka iskapanja nisu potvrdila njegovo postojanje.

113 Vidi 1 Mak 1:1-15.

kog utjecaja među Židovima pojavio se i obrnut proces: židovska je teološka misao počela nalaziti poklonike među poganima. Mnogi su nežidovi u židovskim svetim knjigama prepoznali jedinstven nauk, različit od drugih filozofija i religija te su se priklonili judaizmu. Drugi su pak nežidovi, u skladu s univerzalističkim duhom helenizma, ne napuštajući svojih svjetonazora, iskazivali divljenje prema židovskoj mudrosti i zagovarali upoznavanje šire grčke zajednice s njom. Eklektičko prikupljanje najrazličitijih pa i oprječnih teoloških ideja, trpeljivost i sinkretizam snažno su utjecali na intelektualnu misao u razdoblju koje je prethodilo seleukidskoj tiraniji i Makabejskom ustanku. I Aristej se u svojemu *Pismu* predstavlja kao osoba takva profila.[114] On pred kraljem zagovara puštanje židovskih sužnjeva iz Egipta uz argument kako je Bog svih, Grka i Židova, isti. “Ti ljudi štuju Boga, nadglednika i stvoritelja svega, kojeg štuju svi ljudi uključujući i nas, o Kralju, samo što mi [za njega] imamo drukčije ime.”[115] *Aristejevo pismo* je, osim što opisuje nastanak Septuaginte, grčkoga prijevoda Biblije, zanimljivo za izučavanje povijesti Izraela jer donosi opis Judeje, Jeruzalema i Hrama kakvi su bili u vrijeme Ptolemeja II. koji je namijenjen nežidovskom čitatelju. Aristej je opčinjen Jeruzalemom, “gradom izgrađenim posred čitave zemlje Židova”.

Koncem trećega stoljeća i početkom drugoga vodili su se ratovi između Ptolemejevića i Seleukida između ostaloga i oko Judeje. Židovi su bili pasivne žrtve tih ratova. Njima je, prema Flaviju, bilo svejedno koje će od dva kraljevstva na koncu prevladati, samo da ta pobjeda bude stalna.[116] Vrhunac seleukidskih invazija zbio se za vladavine Antioha III. Velikog (222. – 187.). Antioh je u bitki na Golanskoj visoravni 198. godine pr. Kr. porazio ptolemejsku voj-

114 Uglavnom se smatra da je Aristej bio Židov iz Aleksandrije, što je pretpostavka koju i Shutt podupire ukazujući na njegovo dobro poznavanje židovskih običaja i hramskog bogoštovlja. S druge strane, Flavije navodi kako Aristej nije bio Židov po rođenju (*Ant.* 12:23).

115 AP 16. Istu misao ponavlja i Flavije prepričavajući Aristejevu misiju (*Ant.* 12:22).

116 Flavije židovske prilike iz toga vremena uspoređuje s brodom koji valovlje baca s jedne strane na drugu (*Ant.* 12:130).

sku i zagospodario svim područjima oko kojih su se vodili Sirijski ratovi,[117] uključujući Samariju, Judeju i Jeruzalem. Time je vlast nad židovskom zemljom definitivno prešla u ruke Seleukida.

Židovi su tijekom toga rata pristali uz Seleukide. Kad je Antiohova vojska stigla pred Jeruzalem, otvorili su gradska vrata, opskrbili vojsku i pomogli pri opsjedanju jeruzalemske Tvrđave u koju su se zabarikadirali preostali ptolemejski vojnici. Antioh je Židovima uzvratio priznavanjem veće autonomije. Zapovjedio je da se u Jeruzalem vrate raseljeni stanovnici, a oni koji su odvedeni u ropstvo da se oslobode i da im se povrati imovina. Potom je naredio da se dovrši gradnja Hrama i da se obnove neke ruševne okolne zgrade. Drvenu građu, prema kraljevu nalogu, trebalo je prikupiti iz Judeje, što ukazuje na njezinu pošumljenost, te iz Libanona. Materijale kojima će se "Hram učiniti još veličanstvenijim" kralj je oslobodio od poreza. Od poreza je oslobodio svećenike i ostale hramske službenike, a kako bi se grad što prije napučio, istu povlasticu na tri godine dao je i svim njegovim stanovnicima uključujući novodoseljene. Naredio je i da se Židovima omogući da žive prema Zakonu, da se strancima zabrani pristup Hramu, da se zabrani unošenje nečistih životinja u grad te da se iz državne blagajne osiguraju sredstva za dio predmeta potrebnih za hramsko bogoštovlje.

Antioha Velikog naslijedio je sin Seleuk IV. Filopator za čijeg je kraljevanja (187. – 175.) u Jeruzalemu vladao mir, a Židovi su neometano obdržavali Zakon.[118] No susljedna vlast njegova brata Antioha IV. Epifana označit će veliku prekretnicu u povijesti Judeje.

Vladavina Antioha IV. Epifana

Antioh IV. Epifan (175. – 164.) nedvojbeno je bio najvažniji poganski vladar nad Judejom u drugom stoljeću prije Krista. Nekoliko važnih židovskih izvora o njegovim osvajanjima Jeruzalema

117 Sirijski ratovi naziv je za šest ratova koje su između 274. i 168. vodili Seleukidi i ptolemejska kraljevina u Egiptu.

118 2 Mak 3:1.

ostalo je sačuvano do danas. Najvažniji su Prva i Druga knjiga o Makabejcima, izvješća Josipa Flavija u *Židovskim Starinama* i *Židovskim ratovima*, dijelovi Knjige proroka Daniela,[119] kumranski spis 4Q248[120] te *Antiohov svitak* (*Megilat Antiohus*), dokument u kojem je prepričana priča o Hanuki.[121] O Antiohu su pisali i Polibije, Strabon i Tacit. Usprkos postojanju više izvora, nemoguće je točno rekonstruirati karijeru Antioha Epifana i njegove ekspedicije protiv Judeje. Najopsežniji izvori, koje čine Prva i Druga knjiga o Makabejcima te Flavije, u nekim se bitnim dijelovima znatno razlikuju. Među povjesničarima ne postoji konsenzus po pitanju razine vjerodostojnosti pojedinih navedenih izvora. Kronologija događaja koju je predložio profesor židovske povijesti s Hebrejskoga sveučilišta Daniel Schwartz dobro je argumentirana pa se i ovaj opis temelji na njoj.[122]

Antioh Epifan bio je slavoljubiv kralj koji je naumio učvrstiti seleukidsko kraljevstvo i proširiti ga dalje prema jugu nauštrb egipatskoga ptolemejskog kraljevstva te nastaviti proces helenizacije područja pod svojom upravom. Nakon što su skrbnici malodobnog Ptolemeja VI. Filometora (oko 186. – 145.), najstarijega sina Ptolemeja V. i Kleopatre I., zahtijevali da se područja Celesirije i Judeje vrate ptolemejskom kralju, Antioh je, držeći kako je mladi Ptolemej "slab i još nesposoban za upravljanje", podigao vojsku i 169. godi-

---

119 Osobito Daniel 11:25-32 iz kojeg proizlazi da je Antioh dva puta napadao Egipat i dva puta na povratku osvajao Jeruzalem. Treba uzeti u obzir i kako je datiranje Danielove knjige predmet nesuglasja među stručnjacima za Stari zavjet. Dok jedni prihvaćaju da je Daniel pisan u Babilonu u drugoj polovici šestog stoljeća pr. Kr. kao što sama knjiga navodi, drugi tvrde da je ona nastala u vrijeme Makabejskog ustanka, sredinom drugog stoljeća pr. Kr. Argumenti koji obje strane predstavljaju složeni su i uvjerljivi (vidi *Bible: NIV Archaeological Study Bible*, 2005:1385), ali navedeni su stihovi korisni bilo da se uzimaju kao ispunjena proroštva, bilo kao prepričana zbivanja.

120 Vermes, 2004:404.

121 *Megilat Antiohus* sadrži dosta kronoloških i činjeničnih pogrješaka pa je gotovo bez vrijednosti kao povijesni izvor. Vjerojatno potječe iz vremena između drugoga i petoga stoljeća p. Kr., a njezin je autor bio "potpuno neupućen u povijesne prilike iz vremena Makabejaca" (*EJ*, Vol. 8: "Scroll of Antiochus").

122 Daniel R. Schwartz: *Antiochus IV Epiphanes in Jerusalem* u Goodblatt, 2001:45-56.

ne pr. Kr. udario na Egipat.[123] U tom je pohodu osvojio velika područja, zarobio Ptolemeja i opsjeo Aleksandriju. Ali tada se umiješao Rim, koji je širenje Antiohove vlasti smatrao prijetnjom vlastitim interesima. Suočen s mogućim ratom protiv Rimljana, Antioh se odlučio na povlačenje. Bijesan i ponižen poveo je vojsku natrag na sjever, prema Antiohiji. U kasnu jesen 169. godine pr. Kr. tako je stigao pred Jeruzalem. U grad je ušao bez borbe jer su mu pristaše među heleniziranim Židovima otvorili vrata. Zaposjednuvši grad, Antioh je dao pogubiti neke stanovnike koji su mu bili neskloni te je okrao velik novac. Potom je nastavio put u Antiohiju.[124]

Godinu kasnije Antioh je opet zaratio s Egiptom.[125] Tijekom toga pohoda Judejom se pročulo da je umro. Povjerovavši u te glasine, Židovi pod vodstvom Jasona, velikog svećenika kojeg je Antioh nešto ranije svrgnuo s te dužnosti i na njegovo mjesto postavio Menelaja, napali su grad. Židovi su se protivili Menelaju[126] jer on, za razliku od Jasona, nije potjecao iz Sadokove[127] ili neke druge

---

123 Više o kronologiji Antiohovih osvajanja u Judeji i razlozima vidi i u Tcherikover, 1959:186-187.

124 *Ant.* 12:246-247. Za razliku od Flavijeva izvješća, u 1 Mak navodi se kako je Antioh već za prvoga osvajanja Jeruzalema prodro u Hram, zaplijenio zlatni žrtvenik, svijećnjak i ostali pribor i posuđe. Profesor Schwartz je skrenuo pozornost na dva očita problema vezana uz takav slijed događaja. Prvi je pitanje blaga koje je Antioh zatekao u Hramu tijekom drugoga osvajanja Jeruzalema. Naime, ako je Antioh opljačkao hramsku riznicu za prvoga posjeta Jeruzalemu, otkud blago koje je opljačkao kad je došao drugi put? Drugi je mala vjerojatnost da se Židovi ne bi podigli na ustanak već nakon prvoga oskvrnuća Hrama, nego bi čekali dvije godine, dok se ono ne ponovi.

125 Vidi 2 Mak 5:1.

126 Flavije tvrdi kako je Menelaj bio treći brat Onije i Jasona, čije je ime također bilo Onija (*Ant.* 12:238-239). Nasuprot tomu, 2 Mak 3:4 navodi da je Šimun, Menelajev brat, iz Benjaminova plemena, dok je prema nekim latinskim izvornicima (na kojima se temelji i hrvatski prijevod) on iz "Bilgina plemena", pri čemu je Bilga jedan od svećeničkih redova koji se spominju u 1 Ljet 24:14. Menelajevo rodoslovlje koje nudi Flavije općenito se smatra netočnim (vidi "Menelaus" u *Encyclopaedia Judaica, 2nd ed.*, Vol 14 i u Davies, 2007:281).

127 Sadok (צדוק) znači "pravedni" i prvi put se u Bibliji spominje u 2 Sam 15:24 u vrijeme Abšalomove pobune protiv njegova oca, kralja Davida. Sadok je tada pristao uz Davida, a njegov sin Ahimaas iz Jeruzalema je Davidu dojavio o Abšalomovim planovima potjere (2 Sam 15:24-17:17). Sadokovu je obitelj prorok Ezekiel imenovao službenicima Hrama koji će biti izgrađen nakon Babilonskoga progonstva (Ez 40:46

velikosvećeničke loze, a usto je bio naklonjen Grcima i promicao helenizam. Čuvši za građanski rat među Židovima, Antioh je pomislio da je u Judeji izbila pobuna pa je napustio egipatski pohod i ponovno se obrušio na Jeruzalem. Osvojivši grad po drugi put,[128] Antioh je "zvjerski razjaren u duši" u njemu počinio velika zlodjela. Vojnicima je zapovjedio da nesmiljeno ubijaju sve na koje naiđu, na ulici i po kućama, a oni su "ubijali [...] mlado i staro, zatirali žene i djecu, klali djevojke i nejačad". Izginulo je osamdeset tisuća stanovnika Jeruzalema, a još osamdeset tisuća ih je zasužnjeno i odvedeno u roblje.[129] Antioh je tada ušao u Hram, a vodio ga je veliki svećenik Menelaj. Opljačkao je zlato i srebro, sveto posuđe, darove koje su drugi kraljevi poslali u Hram, kao i zlatni žrtvenik i svijećnjak pa sve to odnio u Antiohiju.

Proglas protiv židovstva i progoni

Zlodjela i svetogrđa koja je počinio nisu ublažili kraljev bijes protiv stanovnika Judeje. Odlučio je u Judeji provesti "kulturnu revoluciju"[130] te helenizmom prosvijetliti i preobličiti židovski narod. Tacitovim riječima, potrudio se da "suzbije praznovjerje i uredi grčke običaje, ne bi li omražen narod učinio čestitim".[131] Donio je proglas kojim je radikalno preuredio vjerski i društveni život u Judeji. Zabranio je sve običaje i rituale koji su proizlazili iz židovskoga Zakona, kao i vršenje hramskog bogoštovlja, obdržavanje subote, svetkovanje blagdana i obrezivanje novorođenčadi. Kažnjivim je proglasio posjedovanje knjiga Zakona i Židovima naredio da sve primjerke predaju da se spale.

---

i Ez 44:15), a svećenici iz Sadokova roda izdvojeni su kao jedini koji su u prijašnjem Svetištu ostali vjerni Bogu i nisu "odlutali za kumirima". Etimologija imena *saducej* najvjerojatnije potječe od imena te svećeničke obitelji.

128 2 Mak 5:11 navodi da je grad zauzeo oružjem, a Flavije da je ušao na prijevaru, hineći miroljubivost (*Ant.* 12:248).

129 2 Mak 5:12-14.

130 Sicker, 2001:16.

131 Tacit, 2007:625 (Historije V.8).

> I napisa kralj proglas svemu svom kraljevstvu da svi moraju postati jedan narod i svaki mora ostaviti svoje običaje. I svi se narodi pokoriše kraljevoj naredbi. I mnogi Izraelci prihvatiše njegovo bogoštovlje i počeše žrtvovati idolima i ne svetkovati subotu. A kralj posla u Jeruzalem, i u ostale judejske gradove, poslanice po glasnicima da se svi imaju povesti za običajima tuđinaca koji su u zemlji, pa da se u Hramu dokinu paljenice, klanice i ljevanice; da se više ne svetkuju subote i blagdani; da se onečisti Svetište i sveti narod; da se podignu oltari, sveti gajevi i idoli pa da im se žrtvuju svinje i nečiste životinje; da se više ne obrezuju djeca, da se onečiste svakom nečistoćom i gnusobom i tako zaborave Zakon i izmijene sve običaje. Tko se ne pokori kraljevoj naredbi, osuđen je na smrt. Kralj je svem kraljevstvu napisao proglase takva sadržaja i postavio je nadglednike nad svim narodom da se to provede. Svim je judejskim gradovima, svakomu napose, zapovjedio da prinose žrtve.[132]

Kraljev je zakon stupio na snagu u prosincu 167. godine pr. Kr., a njegovo poštivanje nadgledao je, uz kraljeve službenike, i Menelaj. U neposrednoj blizini Hrama po kraljevoj je naredbi podignuta Tvrđava, vjerojatno na već postojećoj uzvišici, tako da je nadvisivala Hram.[133] U nju je smještena brojna posada Makedonaca (Grka), sa zadaćom da nadzire provođenje kraljevih zakona, prikuplja poreze i suzbija eventualne pobune. Tu se nastanio i dio Židova koji je pristajao uz helenizam.

Kraljevi su ljudi tada provalili u Hram i u njemu postavili "Grozotu pustoši"[134] (1 Mak 1:54). U samom Svetištu, u koje nitko osim

---

132 1 Mak 1:41-51.

133 O postojanju te Tvrđave svjedoče knjige o Makabejcima i Flavije (npr. *Ant.* 12:252). Flavije je tvrđavu smjestio u "niži dio grada", koji odgovara Davidovu gradu južno od Hramske gore (današnje naselje Silwan), no arheološkim iskapanjima ondje nisu pronađeni njezini ostatci. Topografske karakteristike toga mjesta, koje je značajno niže od Hramske gore i zapravo predstavlja dolinu, potaknulo je mnoge povjesničare da ga potpuno odbace kao mjesto na kojem je bila tvrđava, te da njezine ostatke traže na drugim lokacijama sjeverno i zapadno od nekadašnjeg Hrama.

134 Vidi Dn 9:27; 11:31; 12:11.

velikog svećenika nije smio ni ući, Grci su podigli oltar bogu Zeusu i na njemu žrtvovali svinju. Uveden je kult štovanja Dioniza, a Židovi su pod prijetnjom smrću prisiljavani da se uključe u te obrede. Bilo je to nezapamćeno svetogrđe. Židovi su ostali zaprepašteni radikalizmom i agresivnošću s kojima se Antioh Epifan okomio na njihov narod, vjeru i običaje. Takvo se što nikad ranije nije događalo; prijašnji su ih osvajači politički i vojno podčinjavali, protjerivali iz njihove zemlje pa i ubijali, ali prisilna konverzija predstavljala je do tada neviđen način zlostavljanja.[135]

Reakcije i patnje Židova

Radikalne reforme Antioha Epifana i njegovih pristaša Židovima nisu ostavile mogućnost povlačenja iz javnoga i gradskog života, u neku izoliranost u kojoj će moći držati Zakon. Kralj je u Judeju poslao namjesnika, a on je u hramske odaje uveo nežidove koji su se u njima odavali bludničenju i idolopoklonstvu, dok su istodobno prisiljavali Židove da sudjeluju u poganskim ritualima i prinose žrtve grčkim božanstvima. Toj su prisili bili izloženi Židovi kako u Jeruzalemu tako i u okolnim gradovima.[136] Reakcije Židova na novouvedene zakone bile su različite. Neki su se pokorili i prinijeli tražene žrtve. Dio njih to je učinio spremno, jer su već pristali uz helenizam, a židovsku tradicionalnu nepopustljivost vezanu uz pripuštanje stranih običaja smatrali su, poput svojih grčkih gospodara, nazadnom zadrtošću s kojom se više nisu željeli poistovjećivati. Dio je to učinio iz straha od kazne. Čini se da je ipak najveći broj Židova odlučio ostati vjeran Zakonu, ali uz izbjegavanje sukobljavanja s kraljevim službenicima. Bili su spremni, otkrije li ih se u držanju običaja, podnijeti kaznu, koja je često bila smrtna. Na pobunu i ustanak nitko nije pozivao. Dio njih vjerovao je kako će, kad se ispuni mjera njihove prolivene krvi, Bog intervenirati i zatrti bezbožnog kralja i njegove sluge.

---

135 *Ant.* 12:251-256, *Bell.* 1:34-35.

136 2 Mak 6:1-9.

Junaci Druge i Četvrte knjige o Makabejcima[137] su upravo takvi Židovi. Devedesetogodišnji starac Eleazar i sedmorica braće skupa s majkom odbili su ponude kraljevih službenika da se okaljaju nečistom hranom i prinesu žrtve grčkim bogovima. Nato su ih ovi izvrgnuli groznim mukama i na koncu pogubili.[138] Prosvijetljeni helenistički liberalni kozmopolitizam pokazao je do tada nepoznato lice. Zgroženi kraljevom okrutnošću, mnogi su Židovi pokušali pobjeći iz Jeruzalema. Oni koji su uspjeli, sakrili su se u judejskim brdima i špiljama. Dio njih je na koncu odlučio braniti se, ali kad ih je kraljeva vojska opkolila i napala na subotnji dan, ne želeći prekršiti zapovijedi vezane uz šabat, prepustili su se bez borbe i izginuli. Činilo se da se židovskoj naciji bliži kraj.

Makabejski ustanak

Religijsko ozračje Jeruzalema i vjerski establišment obeshrabrivali su židovsku pobunu, ali u krajevima izvan središta moći narod je razmišljao drukčije. Pobuna protiv Grka počela je u Modi'inu, selu u ruralnom području središnjega Izraela na oko pola puta između Jafe i Jeruzalema.[139] Ondje je živio Matatija, čovjek podrijetlom iz svećeničke obitelji Hasmonejaca.[140] Imao je sinove Ivana, Šimuna, Judu zvanog Makabeja, Eleazara i Jonatana. Kad su u Modi'in sti-

---

137 4 Mak je pseudoepigrafski spis, a prijevod na engleski s objašnjenjima nalazi se u Charlesworth, 1985:544-564.

138 2 Mak 6:18-7:41.

139 Točna lokacija Modi'ina nije poznata ali se pretpostavlja da nije daleko od današnjega istoimenog grada.

140 Matatijin se pradjed prema Flaviju zvao Hasmonej (*Ant.* 12:263) pa su po njemu Matatijina obitelj i potomstvo poznati kao Hasmonejci. Za povijest Makabejskoga ustanka i razdoblja vladavine dinastije Hasmonejaca koje je uslijedilo dva su glavna povijesna izvora: Prva i Druga knjiga o Makabejcima (u kojima se ime *Hasmonejci* ne spominje) te povijest iz pera Josipa Flavija. Kronologija zbivanja predstavljena ovdje temelji se prvenstveno na tim izvorima. Kao i drugi povijesni zapisi iz antičkoga doba oni su pristrani, a u nekim dijelovima propagandistički. Cijela Prva knjiga o Makabejcima smatra se hasmonejskim promidžbenim tekstom, dok je Flavije prema vlastitom navodu izravan potomak Hasmonejaca (*Vita* 2-5). Usprkos tomu, većina povjesničara te tekstove smatra prvorazrednim povijesnim izvorima i na njima se temelji uvriježena kronologija događaja iz hasmonejskog razdoblja.

gli kraljevi službenici i okupili lokalne Židove kako bi ih prisilili na žrtvovanje, Matatija i njegovi sinovi su odbili, ali je jedan od okupljenih Židova krenuo prema žrtveniku kako bi izvršio kraljevu zapovijed. Matatiju je taj prizor razbjesnio te je na žrtveniku ubio i njega i kraljeva službenika. Potom je sa sinovima pobjegao u judejska brda, odakle je pozvao narod na pobunu. Odazvali su se mnogi Židovi, među kojima i zajednica hasidejaca,[141] te je započeo Makabejski ustanak.

Jedna od prvih odluka koju su Matatijini ustanici donijeli bila je da će, budu li napadnuti, ratovati i na subotnji dan. To je sablaznilo mnoge Židove koji su i tako bili sumnjičavi prema ikakvom vidu borbe protiv kralja. Iz tog se razloga nemali broj njih, i to onih koji su se radi odanosti vjeri protivili helenizaciji i kraljevim odredbama, nije priklonio ustanicima. Matatija je pak pobunu protiv kraljevih protužidovskih zakona opravdao navodeći primjere junaštva i vjernosti Zakonu iz Pisma.[142] Pozivanje na primjenu dijelova biblijskoga teksta u aktualnim zbivanjima postao je, čini se, glavni argument kako ustanika tako i židovskih protivnika ustanku.

Matatiju je nakon smrti naslijedio sin Juda Makabej,[143] koji se odmah pokazao kao vrstan strateg i vojskovođa. Antioh Epifan u to je vrijeme na ustanike poslao četrdeset tisuća pješaka i sedam tisuća konjanika. Kad je to mnoštvo krenulo iz Antiohije prema Judeji, stanovnici sirijskih i drugih krajeva kroz koje su prolazili pridruživali su im se, nadajući se bogatom plijenu koji ih čeka u uskoro poharanoj židovskoj zemlji. Trgovci robljem na brzinu su

---

141 1 Mak 2:42. Podrijetlo imena hasidejaca (**חסידים**), koje znači *pobožni*, dolazi od hebrejske riječi za milosrđe *hesed*.

142 1 Mak 2:51-60.

143 Dio židovske tradicije ime Makabej povezuje s prvim slovima rečenice iz Izlaska 15:11: "Tko je kao ti među bogovima, Jahve" – *mi kamoha be'elim adonai* koja je, navodno, bila ispisana na štitovima i zastavama makabejskih boraca. Prema drugim predajama, Makabi je akronim od Matatija kohen ben Johanan (Matatija svećenik sin Ivanov), ili pak dolazi od hebrejske riječi za malj ili čekić (**מקבת**) u kojem se slučaju slovo "k" piše s **ק** umjesto uobičajenog **כ** (vidi Da-Don, 2004:114).

prikupljali novce kako bi nakon osvajanja Judeje od seleukidske vojske pokupovali zarobljenike.

Kad su Izraelci vidjeli kolika sila dolazi na njih, razumjeli su da se radi o samom opstanku njihova naroda i da ih samo čudo može spasiti. Sazvan je veliki zbor u blizini Jeruzalema, a narod je postio, čitao knjige Zakona i vapio pred Bogom zazivajući njegovu milost riječima: “Kako ćemo im odoljeti ako nam ti ne pritečeš u pomoć?”[144] Juda je Izraelce pozvao da “budu junaci”, ali čini se kako je i on sam malo vjerovao u pobjedu; govor je završio depresivnim zaključkom: “Bolje nam je u boju izginuti nego da gledamo zlo svoga naroda i svojih svetinja.”[145]

Seleukidska se vojska utaborila u Emausu, mjestu koje se najvjerojatnije nalazilo u blizini današnjeg Latruna, na prijelazu iz Ajalonske doline u brdoviti judejski kraj, u kojem su se skrivali pobunjenici. Vještim manevrima Juda je uspio razbiti kraljevu vojsku i nakon nekoliko bitki uništiti njihov logor. Bila je to velika i neočekivana pobjeda, koja je snažno odjeknula Izraelom i okolnim krajevima. Kraljevi su zapovjednici počeli prikupljati još veću vojsku za novi pohod, a njegova posada smještena u jeruzalemskoj Tvrđavi više se nije usuđivala izlaziti van. No vjerojatno najznačajniji učinak Judina je pobjeda izazvala među samim Židovima. Mnogi su u njoj razabrali Božju pomoć i potporu, kao u stara vremena kad je Izrael vojevao protiv svojih neprijatelja i hametice ih poražavao, te su povjerovali kako je potpuno oslobađanje Judeje od poganske vlasti moguće. Mnogi Zakonu odani Židovi koji su Judi Makabejcu spočitavali podizanje pobune protiv zakonitog kralja, a osobito vojevanje na subotnji dan, sada su, zbog tijeka zbivanja, bili uvjereni kako je ipak postupio u skladu s Božjom voljom pa su mu se pridružili. Usprkos velikom ohrabrenju i ushićenju zbog Božje neočekivane obnove izraelske vojne sile, još nisu krenuli na Jeruzalem kako bi povratili Hram i obnovili hramsko bogoštovlje.

144 1 Mak 3:53.

145 1 Mak 3:59.

Za pretpostaviti je kako se Židovi, još uvijek nenavikli na vojnu i političku moć i potencijal da sami urede prilike u svoju korist, nisu usuđivali upustiti u pothvate koje su smatrali domenom Božjeg uredovanja. Čekali su da Bog sam intervenira u korist Jeruzalema i Hrama i očisti ih od poganskog oskvrnuća.[146] Sljedeća ih je velika pobjeda potaknula na preispitivanje te političke teologije i poduzimanje konkretnijih mjera.

Iduće je godine protiv Jude Makabejca krenulo Antiohovih šezdeset do osamdeset tisuća pješaka i pet tisuća konjanika. Utaborili su se kod Bet Zura u Idumeji,[147] pokrajini južno od Judeje, vjerojatno poučeni iskustvom iz Emausa kad se seleukidska vojska našla u nepovoljnom položaju u podnožju judejskih brda. Usto mu je i idumejsko stanovništvo bilo naklonjeno. Juda pak nije mislio da su oblik krajolika i naklonost stanovništva presudni za ishod rata. Izišao je pred njih na čelu deset tisuća boraca i dramatičnim vapajem zazvao Boga Izraelova da učini kao kad je udijelio pobjede Davidu i Jonatanu protiv Golijata i Filistejaca:

> Predaj i ovu vojsku u šake Izraela, svog naroda; neka se osramote i pješaci i konjanici. Posij strah u njihovim redovima, uništi uzdanje koje imaju u svoju silu i neka se pokolebaju svojim porazom. Obori ih mačem onih koji te ljube, da te hvale pjesmama svi oni koji ti poznaju Ime![148]

Juda se potom u frontalnom napadu obrušio na kraljevu vojsku koja je ostala zgranuta njihovom žestinom i odvažnošću. Zametnuo se žestok boj. Nakon što je poginulo nekoliko tisuća[149] vojnika, a

146 Vidi Davies, 2007:299.

147 Bet Zur se nalazi 7 kilometara sjeverno od Hebrona, ali Judeja je u vrijeme koje je prethodilo Hasmonejskim osvajanjima bila svedena na usko područje oko Jeruzalema pa su se i Bet Zur i Hebron nalazili izvan njezinih granica.

148 1 Mak 4:31-33.

149 U 1 Mak 4:34 navedeno je oko 5.000 poginulih Antiohovih vojnika, a u 2 Mak piše da su Judini vojnici oborili 11.000 pješaka i 1.600 konjanika.

mnogi ostali ranjeni i razoružani, seleukidska je vojska ustuknula. Njezini su zapovjednici s ustanicima sklopili mir,[150] nakon čega im se pismom obratio i sam kralj Antioh te zajamčio aboliciju pobunjenicima koji se u roku od petnaest dana razoružaju i vrate domovima.[151] Ujedno im je zajamčio i slobodu vjeroispovijesti, čije je dokidanje Židove i potaknulo na pobunu.

Tko je s kim uistinu pregovarao i s kakvim nakanama, teško je zaključiti. U 1 Mak ne spominju se nikakvi pregovori. U 2 Mak se pak uz Judine glasnike kao stranka u pregovorima spominje i Menelaj, ali teško je zamisliti Judinu i Menelajevu stranku kako zajednički nastupaju pred kraljem. Judina borba nije bila samo protiv grčke vlasti, nego možda još i više, protiv heleniziranih Židova koji su ostavili Zakon, a njihov je predvodnik bio upravo veliki svećenik Menelaj. Vrlo je moguće da su s kraljem pregovarali religiozni Židovi koji su željeli što prije završiti ustanak, i dalje uvjereni kako pobuna protiv legitimnog vladara nije pred Bogom ispravan način izbavljenja naroda. Udovoljivši im, kralj je razbio jedinstvo među religioznim Židovima, što je oslabilo ustanički pokret.[152] Tako se pojavila opasnost da se većina Židova, i to i religioznih i heleniziranih, iako su bili vođeni različitim motivima, prikloni Menelaju, kojeg je kralj potvrdio kao legitimnog predstavnika Židova.[153]

Teško je reći koliko su političke spletke i ugovaranja savezništava, a koliko vjerski žar i revnost, utjecali na sljedeći Judin potez, ali on je u svakom kontekstu dugoročno pogodovao njemu i njegovoj stranci. Juda je ušao u Jeruzalem, očistio Hram od poganskih predmeta, podigao novi oltar i obnovio obred žrtvovanja. To se dogodilo dvadeset petoga dana židovskoga mjeseca kisleva godine 164.

---

150 2 Mak 11:13 i dalje.

151 2 Mak 11:30-33.

152 Teško je zamisliti da bi Juda bio voljan prihvatiti od kralja ono za što se već izborio i to uz uvjet da položi oružje i preuzme rizik da se kralj predomisli i ponovno ih izvrgne nasilju.

153 O nekim pretpostavkama povjesničara što se događalo u pregovorima i razlozima različitog pisanja o tome u knjigama o Makabejcima vidi Davies, 2007:300-303.

pr. Kr., točno tri godine nakon što su Grci provalili u Hram i oskvrnuli ga. Proglašen je osmodnevni blagdan, koji se do danas slavi kao blagdan Hanuke ili Očišćenja, odnosno prema Flaviju, Blagdan svjetla.[154] Prema Talmudu, kad su Židovi ušli u Hram, pronašli su samo jedan vrč ulja koji je bio zapečaćen velikosvećeničkim pečatom i pogodan za vjersku uporabu, dok je sve ostalo ulje bilo oskvrnjeno poganskim ritualima. Taj je vrč bio dovoljan za samo jedan dan gorenja. No dogodilo se čudo: ulje je gorjelo osam dana i u Hramu nije ponestalo svjetla sve dok novo ulje nije pripremljeno i posvećeno. Čudo opisano u talmudskom tekstu predstavljalo je potvrdu Božjega odobravanja pothvata Makabejaca, a s vremenom je postalo važan dio židovske nade u dolazeće političko oslobođenje Erec Izraela i obnovu hramskog bogoštovlja.

Juda je obnovio jeruzalemske zidine i utvrdio prostor oko Hrama. Time je onemogućio grčkoj vojnoj posadi, koja je još uvijek skupa s heleniziranim Židovima držala Tvrđavu, da napada ostatak grada. Utvrdio je i Bet Zur, kako bi spriječio prodore iz neprijateljske Idumeje.[155] Iznenadnu vojnu, političku i vjersku samostalnost judejskih Židova okolni su narodi dočekali vrlo neprijateljski. Jedan od razloga bila je njihova svjesnost da žive na područjima koja su židovskim Svetim pismom obećana Židovima, što Židovi nikada nisu tajili. S druge strane, ne postoje nikakvi povijesni podatci koji bi ukazivali na spremnost Židova da oružjem osvoje ta područja. Židovska se nada najvećim dijelom oslanjala na božansko ispunjenje obećanja, a ne na vojno i političko djelovanje. No s obnovom judejske moći ti su narodi odlučili riješiti se potencijalne opasnosti i "istrijebiti Jakovljevo pokoljenje što je živjelo među njima; počeli su ubijati i progoniti taj narod".[156] Od Fenicije i Galileje na sjeveru do Idumeje na jugu Židovi su se iznenada našli izvrgnuti napadima i u pogibelji.

154 O ostalim značenjima Hanuke vidi Da-Don, 2004:115-116.

155 1 Mak 4:61.

156 1 Mak 5:2.

Njihovi sunarodnjaci u Judeji bili su brzi u pružanju pomoći. Juda je okupio vojsku i udario najprije na Idumeju te pomogao tamošnjim opsjednutim židovskim naseljima, a potom je okrenuo na istok i napao i porazio Amonce. Uto su stigli pozivi u pomoć od Židova iz Gileada i Galileje, koji su se pred progonima sklonili u tvrđave. S bratom Jonatanom i osam tisuća ljudi Juda je udario na Gilead na istočnoj obali Jordana, a njihov brat Šimun s tri je tisuće ljudi požurio u Galileju.

Iz povijesnih je izvora vidljiv zanimljiv političko-vojni fenomen: spremnost judejskih Židova da pokrenu napad na poganske narode koji su progonili njihovu braću u okolnim zemljama bila je puno veća od njihove spremnosti na sukobljavanje s Antiohovom vojskom, koja je uništavala židovske svetinje i progonila Židove u Judeji. Razlog prvenstveno leži u već potpuno formiranom mišljenju o političkom i vojnom religijski legitimnom i nelegitimnom postupanju. Narodi koji su se obrušili na Židove poput razbojničkih bandi, bez kraljeve ovlasti, postupili su nedvojbeno izvan mandata kažnjavanja Židova koji je Bog, sukladno tradiciji i Pismima, katkad davao pomazanom vladaru, ali nikad razularenoj rulji. Njihov se nasrtaj ni u kojem slučaju nije mogao tumačiti kao dio Božje kazne koju je valjalo pokorno prihvatiti pa je židovski vojni odgovor bio brz i učinkovit.

Porazivši napadače u Galileji, Šimun je okupio tamošnje Židove i s obiteljima ih doveo u Judeju. Juda i Šimun su se u Gileadu suočili s udruženim četama poganskih naroda, s kojima su kao pomoćni odredi išli i arapski plaćenici,[157] i porazili ih u bitki. Potom su se sa Židovima iz Gileada vratili u Judeju. Ondje su se sukobili s vojskom koju je predvodio upravitelj Idumeje Gorgija, ali pretrpjeli su poraz. Autor 1 Mak zaključuje kako ti Židovi "nisu bili od koljena onih ljudi od kojih je dolazio spas Izraelu".[158] Očita namjera pisca

157 1 Mak 5:38-39. Nije se, dakako, radilo o etničkim Arapima, nego o stanovnicima Arabije.

158 1 Mak 5:55-62.

bila je naglasiti kako su Juda i njegova braća imali božansku misiju koju nitko drugi nije mogao ispuniti.

U međuvremenu je Antioh IV. Epifan umro na vojnom pohodu u Perziji. Pisac 1 Mak u 6:8-13 navodi da je umro čuvši o porazima svoje vojske u Judeji, ali to je malo vjerojatno. Naslijedio ga je devetogodišnji sin Antioh V. Eupator (164. – 162.). Antioh IV. Epifan je među Judejcima ostao upamćen i pod novim imenom: umjesto *Epifanes* što znači "(Božja) objava", prozvali su ga *Epimanes* – umobolnik.[159]

Kraljeva je smrt vjerojatno ohrabrila Judu da pokrene pohode protiv susjednih zemalja koji više nisu imali za cilj spašavanje Židova, nego kažnjavanje pogana. Osvojio je i uništio Hebron, poharao Filisteju te udario na jeruzalemsku Tvrđavu. Seleukidska posada i skupina otpadnika od židovske vjere u njoj su svejednako prkosili gradu te napadali Izraelce koji su uzlazili u Hram. Budući da je nadvisivala goru Cion, Tvrđava je predstavljala stalnu prijetnju obnovljenoj židovskoj nezavisnosti. Juda je započeo opsadu, ali neki od opkoljenih stanovnika Tvrđave uspjeli su se probiti kroz obruč pa otići kralju u Antiohiju i od njega zatražili pomoć. Kraljev namjesnik Lizija (koji je ranije predvodio vojske na neuspješnim judejskim pohodima) zaključio je kako je kucnuo čas za konačni obračun s pobunjenicima u Judeji. Započeo je pregovore s pobožnim Židovima, kojima je priznao vlasništvo nad Hramom i pravo da žive sukladno svojim zakonima, ali je istodobno prikupljao vojsku s kojom će udariti na Hasmonejce. Religiozni su Židovi opet bili u velikoj nedoumici po pitanju tko je u Jeruzalemu vladar po Božjoj volji. Vjerovali su da je Antioha Epifana sustigla Božja kazna jer je zlostavljao njihov narod i sada su vijećali ne bi li se dogovorili može li se njegov sin smatrati Božjim slugom i legitimnim vladarom.

---

159 Polibije ga također naziva *Epimanes* (Historije XXVI.1) zbog bizarnog ponašanja pa nije sigurno da su Židovi bili autori toga pogrdnog nadimka.

Uto se iz zatočeništva u Rimu vratio Demetrije, sin Seleuka IV. Filopatora, starijeg brata Antioha Epifana. On je porazio Liziju i Antioha V., pogubio ih te se zakraljio kao Demetrije I. (162. – 150.), kasnije prozvan Soter (Spasilac). Čim je zaposjeo prijestolje, došli su mu "svi bezakonici i bezbožnici iz Izraela, a predvodio ih je Alkim, koji je htio postati velikim svećenikom".[160] Alkim se požalio kako "Židovi koji se zovu hasideji, a kojima je na čelu Juda Makabej, vode neprestano ratove i dižu bune, te ne daju da se kraljevstvo naužije blagostanja".[161] Zatražio je od kralja da u Judeju pošalje vojsku i napokon riješi problem buntovnih Židova, te da potvrdi njegovo velikosvećeništvo. Demetrija je tako protiv Hasmonejaca poslao prijatelja Bakida s vojskom. S njima je pošao i Alkim.

Bakid i Alkim razumjeli su da Judu i njegove ljude ne mogu poraziti vojno pa su pokušali lukavstvom. Preko glasnika su ih pozvali na dogovor o miru, iako su ih namjeravali poubijati. Juda Makabej nije lako nasjedao na mirovne pregovore, osobito kad mirotvorac u Judeju uđe s golemom vojskom. Ali mnogi su Židovi, među njima pismoznanci i hasidejci, na spomen riječi "mir" i "dogovor" zanemarili oprez i okupili se oko Alkima i Bakida "da pronađu pravedno rješenje".[162] Prekasno su razumjeli da je mirotvorstvo bila ratna taktika. Bakid ih je napao nespremne, pogubio mnoge od njih te se vratio u Antiohiju, a u Judeji ostavio Alkima s dijelom vojske. Diljem zemlje došlo je do sukoba između Alkimovih i Judinih pristaša, koji su se pokazali jačima. Alkim se nato ponovno obratio kralju za pomoć, a kralj je poslao nove čete pod zapovjedništvom izvjesnoga Nikanora "koji bijaše neprijatelj Izraelu", s naredbom

---

160 1 Mak 7:5. Alkim je 162. pr. Kr. stupio na velikosvećeničku dužnost i obnašao je do smrti 160. ili 159. Kako je potjecao iz velikosvećeničke obitelji, hasideji su isprva podržavali njegovo imenovanje, ali Makabejci su mu se protivili jer je u zemlju došao uz pomoć seleukidske vojske. Protiv Alkima su se ubrzo okrenuli i hasidejci jer je promicao helenizam pa je čak počeo rušiti dio zida Hrama koji je ograničavao pristup nežidova Svetištu. Nakon što je na 13 mjesta probio taj zid (*soreg*), udarila ga je kap te je uskoro umro, što je protumačeno kao Božja kazna (1 Mak 9:54-56).

161 2 Mak 14:6.

162 1 Mak 7:12-13.

da istrijebi židovski narod.[163] I Nikanorova je uvodna taktika bila mirotvorstvo, tako vješto predstavljena da je na nju umalo nasjeo i sam Juda Makabej. 2 Mak čak navodi da se Nikanor sprijateljio s Judom, ali da je to prijateljstvo pogazio nakon što ga je Alkim prokazao kralju.[164] Shvativši da ga je Nikanor naumio uhvatiti na prijevaru, Juda je pobjegao, nakon čega je došlo do sukoba Grka i Židova. Nikanorova vojska, koju su Židovi nadjačali, sklonila se u Jeruzalem. Ondje je Nikanor ušao u Hram i zaprijetio: "Ako mi ne predate Judu svezana lancima, sravnit ću to Božje svetište sa zemljom, raskopat ću žrtvenik te ću na istome mjestu podići divan hram Dionizu."[165] Te su prijetnje protiv njega okrenule hramske svećenike, što je vjerojatno potaknulo mnoge dotad suzdržane religiozne Židove da se pridruže Judinoj vojsci.

Bitka između Makabejeve i Nikanorove vojske zbila se 13. dana mjeseca adara, u ožujku 161. godine pr. Kr. kod Adase u blizini Bet Horona. Nikanor je pao među prvima. Kad je seleukidska vojska vidjela da im je poginuo vojskovođa, među njima je zavladala pomutnja i panika, ustuknuli su i razbježali se. Pobjeda je bila toliko veličanstvena da je 13. dan mjeseca adara proglašen blagdanom velikog veselja, koji su Židovi nastavili slaviti svake godine.[166]

Juda je pak uvidio da se Demetrije neće lako odreći vlasti nad Judejom pa je potražio saveznika u moćnom imperiju koji je u to vrijeme jačao i širio područje utjecaja: Rimu. Godine 161. pr. Kr. poslao je u Senat glasnike koji su s Rimljanima sklopili savez i ugovor.[167] U ugovoru su Rimljani ukorili Demetrija jer Židove "pritišće jarmom", ali njegovo pravo da nad njima vlada nije dovedeno u pitanje. Vjerojatno je i Demetrije tako razumio ugovor. Čuvši za Nikanorovu smrt, ponovno je na Judeju poslao Bakida s vojskom.

---

163 1 Mak 7:26.

164 2 Mak 14:15-29.

165 2 Mak 14:33.

166 Vidi 1 Mak 7:39-50. Trinaesti dan mjeseca adara slavi se kao "Nikanorov dan", a pada na dan uoči Purima koji se prema Esteri 9:21 slavi četrnaestoga i petnaestoga adara.

167 1 Mak 8:23-32.

Njihova je brojnost ovaj put bila tolika da je većina Judinih boraca odlučila izbjeći bitku. Juda pak nije htio ni čuti za povlačenje. Sa svega 800 ratnika udario je na more seleukidskih vojnika i prema Flavijevu izvješću čak uspio razbiti najsnažnije postrojbe koje su čuvale Bakida. Dok se Bakid s ostatkom toga dijela vojske uspinjao uz judejska brda bježeći od Jude i njegovih ratnika, drugi dio njegove vojske oko njih je zatvorio obruč iz kojega više nije bilo izlaza. Juda Makabej, najveći židovski ratnik u gotovo pola tisućljeća, tako je poginuo u bitki kod Elase[168] 160. godine prije Krista.

Jonatanovo stupanje na vlast i velikosvećeničku dužnost

Novim židovskim vođom postao je Judin brat Jonatan (160. – 143.), najmlađi sina Matatije Hasmonejca. Flavije tvrdi da je židovska nesreća u to vrijeme bila tako velika, da od njihova povratka iz Babilona nije bila veća.[169] Seleukidski je vladar planirao konačni obračun s Judejcima a oni njegovoj sili nisu mogli odoljeti. Neočekivana i presudna pomoć pojavila se u liku Aleksandra Balasa, navodnoga[170] sina Antioha Epifana, koji je 152. godine pr. Kr. zauzeo Ptolemaidu i proglasio se kraljem. Demetrije je protiv njega poslao vojsku, ali je istodobno pokrenuo i diplomatsku misiju u Judeji iz straha da se Balasu ne pridruže židovski pobunjenici. Jonatanu je poslao izaslanike i pozvao ga na savezništvo. Zauzvrat mu je ponudio nečuvene pogodnosti: pravo da podiže vojsku i da proizvodi oružje. Jonatan je žurno iskoristio tu priliku pa je uz kraljevo dopuštenje uzišao u Jeruzalem i pročitao njegovo pismo s popisom svojih novostečenih ovlasti. Potom se nastanio u Jeruzalemu, počeo obnavljati grad i graditi obrambene zidine, između ostaloga i oko

---

168 Ne zna se gdje je to mjesto.

169 *Ant.* 13:5.

170 Neki povjesničari tvrde kako se Aleksandar lažno predstavljao za Antiohova sina, ali 1 Mak (10:1) i Flavije (*Ant.* 13:35) ga nazivaju Antiohovim sinom i ne spominju mogućnost krivotvorenja njegova rodoslovlja. Vidi Whistonovu fusnotu u Josephus, 1998:405.

gore Cion. Mnogi Židovi koji su bili njegovi protivnici i pristaše helenizma napustili su Judeju i utočište potražili u Antiohiji.[171]

I Aleksandar Balas uvidio je da je Jonatan opasan protivnik, a poželjan saveznik protiv Demetrija. Za pretpostaviti je kako se dobro raspitao o okolnostima pod kojima su se odvijali dotadašnji sukobi Židova i Grka, jer je sadržaj poslanice koju je uputio Jonatanu bila odraz velike diplomatske mudrosti:

> Kralj Aleksandar pozdravlja svog brata Jonatana. Čuli smo o tebi da si hrabar i moćan čovjek i da si dostojan da budeš naš prijatelj. Zato te danas postavljamo vrhovnim svećenikom tvog naroda i dajemo ti naslov kraljeva prijatelja (i ujedno mu posla grimiznu kabanicu i zlatnu krunu), da pristaješ uz nas i s nama sačuvaš prijateljstvo.[172]

Jonatan je imenovanje na dužnost velikog svećenika, koja je sedam godina, od Alkimove smrti 160. ili 159. godine, bila upražnjena,[173] doživio kao trijumf i konačnu potvrdu hasmonejske vjerske i političke prevlasti u Jeruzalemu i Judeji. Za Blagdan sjenica u listopadu 152. godine pr. Kr.[174] stupio je u velikosvećeničku službu, koju će Hasmonejci držati sljedećih 115 godina.

Doznavši da je Jonatan prihvatio Aleksandrove uvjete, kralj Demetrije poslao je Jonatanu novo pismo s novim darežljivim pogodnostima savezništva. Pogodnosti i povlastice koje je tada ponudio

---

171 Kronologija događaja vezanih uz sukob kralja Demetrija i Aleksandra Balasa te korist koju je iz njega izvukao Jonatan opisana je u 1 Mak 10:1-14 i *Ant.* 13:35-42.

172 1 Mak 10:18-20; vidi i *Ant.* 13:45

173 Flavije u *Ant.* 20:237 tvrdi da Jeruzalem sedam godina nije imao velikog svećenika, dok Schürer ukazuje kako o godinama 160. – 153. 1 Mak ne donosi gotovo nikakve podatake (Schürer, 1890/2009:238). Usprkos toj Flavijevoj tvrdnji i nedostatku povijesnih izvora, teško je pretpostaviti da je tako važna religijska, ali i politička dužnost ostala neupražnjena cijelih sedam godina.

174 Prema Flavijevu navodu iz *Ant.* 13:46 Jonatan je postao velikim svećenikom četiri godine nakon Judine smrti, dok u 20:238 istoga djela Flavije navodi kako je Jonatan vladao sedam godina kad je postao veliki svećenik. Schürer navodi da je Jonatan posvećene haljine odjenuo za Blagdan sjenica, u jesen 153. pr. Kr. (Schürer, 1890/2009:241).

Židovima predstavljale su *de facto* priznanje judejske neovisnosti. Jeruzalem i okolicu oslobodio je svih poreza i nameta, a Ptolemaidu darovao Svetištu u Jeruzalemu. Ponudio je pripajanje Samarije, Galileje i Pereje Judeji, predaju jeruzalemske Tvrđave, obnavljanje Svetišta, utvrđivanje judejskih gradova o državnom trošku i drugo. Židovi mu nisu povjerovali. Sjetili su se svih pohoda koje su on i njegov vojskovođa Bakid poduzeli protiv njihove zemlje i zlodjela koja su počinili protiv stanovnika Judeje te potvrdili savezništvo s Aleksandrom. U presudnoj bitki između Aleksandra Balasa i Demetrija koja se odigrala početkom ljeta 150. godine pr. Kr. i u kojoj je Demetrije poginuo, Židovi nisu sudjelovali.

Dok su se kraljevi podizali, borili za prevlast i padali, mnogi su Židovi pretraživali Pisma i tražili u njima proroštva o budućnosti poganskih kraljevstava i Izraela. Neki su od njih zbog zbivanja u kraljevskim obiteljima u Egiptu i Siriji, a prema proroštvu iz Daniela 2:42-44, očekivali skoru propast svih poganskih kraljevstava. Neki povjesničari ta eshatološka očekivanja među Židovima povezuju s Jonatanovim podizanjem Judejaca na osvajanje jeruzalemske Tvrđave, kojom su još uvijek vladali Grci u savezništvu s odbjeglim heleniziranim Židovima.[175] Na vijest o novim borbama u gradu, Demetrije je pozvao Jonatana k sebi.

Kad mu je ovaj došao s narodnim starješinama i svećenicima, kralj je zaključio da Jonatan uživa veliku potporu u narodu i da mu ne bi bilo pametno svaditi se s ionako buntovnim Židovima. Ni Jonatan nije mislio da je sukob s kraljem ispravan potez pa su postigli kompromis. Jonatan je prekinuo opsadu Tvrđave, a Demetrije je potvrdio njegovu velikosvećeničku čast, pripojenje samarijskih pokrajina Judeji te oslobađanje Judeje od poreza. Kralj je sve te povlastice potvrdio i pismeno, uz zahtjev da se njegova poslanica postavi na istaknutom mjestu u Hramu.[176] Sirijom je na neko vrijeme zavladao mir, da bi nakon borbi za vlast njome ovladao novi kralj,

---

175 Davies, 2007:315.

176 1 Mak 11:30-37.

Antioh VI. Dioniz (145. – 142.). Svrgnuti Demetrije II. pobjegao je u egzil u Mezopotamiju.

Vladavina Šimuna Hasmonejca i uspostava potpune judejske neovisnosti

Zapovjednik Antiohove vojske imenom Trifon pokušao je s postrojbama osvojiti Judeju. Nije uspio, ali je zarobio i pogubio Jonatana. Židovskim je vođom postao njegov brat Šimun (143. – 134.). Vrativši se u Siriju, Trifon je dao pogubiti i kralja Antioha VI. Proglasio se seleukidskim kraljem i time "navalio mnogo zla na zemlju".[177] Šimun je očekivao novu invaziju Trifonove vojske pa je diljem Judeje utvrdio gradove, obnovio zidine i podigao kule te u tako utvrđena mjesta rasporedio posade i opskrbio ih zalihama hrane. Potom je poslao glasnike svrgnutom kralju Demetriju II. i od njega zatražio oprost za zemlju, uz prisegu vjernosti. Demetrije je spremno pristao. Šimunu je potvrdio velikosvećeničku čast, a Judejcima dao vlasništvo nad sagrađenim tvrđavama, oprost za pobune i neplaćanje nameta te oslobođenje od poreza. Tim je činom Judeja 142. godine prije Krista, tijekom prve godine Šimunova vladanja, došla na prag neovisnosti. Židovi su u ugovorima i poveljama tu godinu počeli koristiti kao početak novoga kalendara: "Prve godine istaknutog vrhovnog svećenika, židovskog vojskovođe i glavara Šimuna."[178] Šimun je potom osvojio utvrđeni grad Gezer, koji se nalazi trideset kilometara zapadno od Jeruzalema. Iz grada je protjerao nežidove, naselio Židove vjerne Zakonu te se i sam ondje nastanio.

Dana 23. mjeseca ijara 141. godine pr. Kr.,[179] druge godine Šimunova vladanja, Grci i helenizirani Židovi iz Tvrđave, na rubu gladi zbog opsade, ponudili su predaju, koju je Šimun prihvatio. Godinu kasnije, dvadeset sedam godina nakon što ju je Antioh IV.

177 1 Mak 13:32.

178 1 Mak 13:42.

179 *EJ* kao godinu osvajanja Tvrđave navodi 142. pr. Kr. (Vidi *Acra,* Vol. 1, str. 363-364.)

Epifan izgradio, Šimun je dao da se ta utvrda, simbol helenističke agresivnosti prema židovskom narodu i vjeri, poruši. Osvajanjem Tvrđave 141. pr. Kr. godine zaokružena je uspostava Judeje kao neovisnog entiteta. Nakon gotovo četiri i pol stoljeća pod poganskom vlašću, Židovi su imali židovskog vladara, vojsku od koje su okolni narodi strepjeli, plaćali su porez u židovsku blagajnu, njihovi su vjerski blagdani bili državni, a Židovi koji su napustili pradjedovske običaje i priklonili se helenizmu uzdajući se u probitak uz pomoć stranaca ostali su posramljeni. Na Cionskoj su gori Židovi postavili brončane ploče na kojima su ispisali sva Šimunova junaštva i zasluge za dobrobit naroda te odlučili da on i njegovo potomstvo dovijeka ostanu vođe židovskoga naroda i veliki svećenici, sve "dok ne ustane vjerodostojan prorok".[180]

Po dolasku na prijestolje i Antioh VII. je Šimunu potvrdio počasti i povlastice koje su on i židovski narod ranije primili. Uz njih je, znakovito, izdao dopuštenje Šimunu da kuje novac. Pravo kovanja novca bilo je odraz potpune suverenosti, ali nije poznato je li Šimun to pravo ikad iskoristio budući da židovski kovani novac iz toga razdoblja nije pronađen. Jedna od mogućnosti je da su Židovi ostali zatečeni tim dopuštenjem pa ga zbog biblijske zabrane izrade kovanih likova nisu primijenili prije nego što ga je Antioh povukao. Antioh VII. je pak iste godine kad se zakraljio krenuo u obračun s uzurpatorom prijestolja Trifonom i porazio ga.

Antioh VII. je potom poništio sve povlastice koje je ranije zajamčio Židovima. Šimunu je poslao glasnika s porukom da vrati područja i gradove koje je osvojio "izvan židovskih granica". Gradovi koje je spomenuo bili su Jafa i Gezer, kao i jeruzalemska Tvrđava. Šimunov odgovor na tvrdnju kako se u njegovu posjedu nalaze područja koja Židovima ne pripadaju bio je odrješit:

> Mi nikako nismo oteli tuđu zemlju niti smo zavladali tuđim dobrima, nego je to baština naših otaca: naši su je neprijatelji nepraved-

180 1 Mak 14:41.

> no stanovito vrijeme posjedovali. Mi smo pak, koristeći se povoljnim prilikama, ponovo osvojili baštinu svojih predaka.

No čini se kako je Šimun potvrdio da je osvajanje Jope i Gezera predstavljalo širenje granica Judeje:

> Što se tiče Jope i Gezera, koje ti tražiš, ti su gradovi mnogo mučili narod i pustošili nam zemlju, za njih ćemo dati stotinu talenata.[181]

Antioh VII. nije bio zadovoljan tim odgovorom pa je na Judeju poslao vojsku koja je u više navrata prouzročila velika krvoprolića i razaranja. Njegove su postrojbe porazili Šimunovi sinovi Juda i Ivan te time osvojili naklonost Judejaca. Ivan, kasnije prozvan Hirkan, nakon očeve pogibije zavladao je Judejom i preuzeo dužnost velikog svećenika.

Hasmonejska država

Antioh VII. je, srdit zbog poraza koji su mu nanijeli Šimun i njegovi sinovi, godine 134. pokrenuo kaznenu vojnu na Judeju. Vidjevši pred sobom moćnu Antiohovu vojsku, Ivan se sklonio iza jeruzalemskih zidina, a Antioh je opsjeo grad. Ivan ga je uspio nagovoriti da odustane od opsade za novac, koji je uzeo otvorivši grobnicu kralja Davida. Od dijela toga blaga Ivan je kasnije, kao prvi židovski vladar u povijesti, uzeo u najam strane postrojbe.

Antioh je 131. godine pr. Kr. poginuo u Mediji, a već okrnjenim seleukidskim kraljevstvom ovladao je njegov brat Demetrije II. Čim je doznao za Antiohovu smrt, Ivan je pokrenuo vojsku u osvajanje krajeva koji su graničili s Judejom. Dolazak na vlast nepopularnog, nekompetentnog i u konačnici tragičnog vladara ohrabrila ga je u nakani da proširi vlast nauštrb seleukidskih krajeva u

181 1 Mak 15:33-35.

kojima je po Antiohovu porazu zavladala neorganiziranost i kojima je nedostajalo vojnika. Ivan je najprije prešao preko Jordana i udario na Madabu, tada najvažniji grad Moaba, koju je osvojio nakon šestomjesečne opsade. Potom je osvojio "Samegu i okolna mjesta".[182] a onda se okomio na Samariju. Ondje je zauzeo Šekem te obližnju goru Gerazim na kojoj se nalazio samarijanski hram, koji je dao uništiti. Potom je okrenuo na jug. Osvojio je Idumeju, a stanovništvo pod prijetnjom progonstva iz zemlje prisilio na obdržavanje židovskih vjerskih običaja. Većina je Idumejaca tada prešla na židovsku vjeru pa su u nekoliko sljedećih desetljeća posve pripojeni židovskom nacionalnom korpusu.

Ovakav Ivanov postupak prema Idumejcima predstavljao je radikalan zaokret u odnosu na ranija postupanja Hasmonejaca, ali i izraelskih i judejskih kraljeva iz vremena prije babilonskog progonstva. Ivan je prije Idumeje osvojio Moab, ali Moapce nije prisiljavao na konverziju. Ivanov otac Šimun osvojio je niz gradova prema priobalju, kao i jeruzalemsku Tvrđavu, a tamošnje stanovništvo protjerao je bez pružanja mogućnosti prelaska na židovstvo. Neki povjesničari ovu neobičnost obrazlažu Ivanovim nastojanjem da udovolji dvama proturječnim zapovijedima Tore: Izlasku 23:31-33 gdje je Izraelcima naređeno da istjeraju idolopokloničko stanovništvo iz zemlje koju su primili u baštinu, a koja je uključivala područja Edoma te Pnz 23:8 gdje stoji: "Nemoj prezirati Edomca jer je on brat tvoj." Pustiti ih da ostanu u zemlji, ali natjerati da prihvate židovstvo, Ivanu se možda činilo kao ispunjenje i jedne i druge zapovijedi.[183]

Kaotične prilike u seleukidskom i ptolemejskom kraljevstvu omogućile su Ivanu neometano utvrđivanje vlasti u novoosvojenim područjima. Tijekom posljednjih godina vladavine odvažio se na daljnja osvajanja. Ponovno je krenuo na sjever i napao utvrđeni grad Samariju. Flavije kao razlog za taj vojni pohod navodi sama-

182 *Ant.* 13:255. To je ime nepoznato; o alternativnim objašnjenjima vidi Davies, 2007:325.

183 Davies, 2007:326.

rijanske nasrtaje na okolno židovsko stanovništvo. Judejci su oko grada iskopali opkop i pripremili se na dugotrajnu opsadu. Ivan Hirkan, već u poodmakloj dobi, postavio je dvojicu najstarijih sinova Antigona i Aristobula za zapovjednike vojske. Godinu nakon početka opsade, 107. pr. Kr., Judejci su osvojili grad, a Ivan je dao da se njegove zidine sravne sa zemljom. Cijelo je područje pokrajine Samarije tako pripojeno Judeji, a uskoro su i veliki dijelovi Galileje došli pod vlast Hasmonejaca. Židovska je država jačala i širila se, a stanovništvo je počelo uživati u blagodatima sposobne i odlučne vlasti. Židovi u Judeji živjeli su u sve većem blagostanju, koje se uskoro prelilo i na židovske zajednice u Aleksandriji, Egiptu i Cipru.

Tijekom posljednjih godina vladavine Ivana Hirkana došlo je do sukoba između farizeja i saduceja. Flavije navodi da su farizeji od Ivana tražili da se odrekne velikosvećeničke časti i zadrži samo državničku. Pokušali su staviti pod upit njegovo židovsko podrijetlo, na što je Ivan uzvratio zbližavanjem sa saducejima i istjerivanjem farizeja iz Sanhedrina. Ne čini se da je Ivanov sukob s farizejima ugrozio blagonaklonost naroda prema njemu. Ostao je zabilježen kao jedini Hasmonejac za kojega se držalo da ga je Bog uz vladarsku i velikosvećeničku počast obdario i proročkim nadahnućima. Umro je 104. godine prije Krista, nakon tridesetjednogodišnje vladavine. Pred smrt je svoju ženu imenovao vladaricom, ali čim je umro vlast je zaposjeo njegov najstariji sin Juda Aristobul (104. – 103). On je odmah odlučio od Judeje načiniti kraljevinu, a od sebe kralja. Okrunivši se, nastavio je s osvajanjima i širenjem judejskoga teritorija. Flavije navodi da je osvojio Itureju, područje sjeverno od Galileje i južno od Damaska te tamošnje stanovništvo natjerao da prijeđe na židovsku vjeru. Ali taj je njegov potez bio motiviran političkim interesima, a ne religijskom revnošću, budući da je sam pristajao uz helenizam pa su ga nazivali filhelenom – ljubiteljem Grka.[184]

---

184 *Ant.* 13:318.

Aleksandar Janej i vrhunac Hasmonejske države

Po Aristobulovoj smrti, njegova žena Saloma Aleksandra oslobodila je iz zatočeništva trojicu njegove braće koje je on dao zatvoriti,[185] a najstarijega od njih, Aleksandra Janeja (103. – 76.), postavila je za kralja. Aleksandar je nastavio vojna osvajanja i širenje granica Judeje. Od priobalnih gradova već su svi bili osvojeni osim Ptolemaide i Gaze te Stratonove kule (kasnije Cezareje) i Dore. Judeju je tada napao Ptolemej, sin egipatske kraljice Kleopatre, ali je Aleksandar s Kleopatrom sklopio savez, što je zaustavilo Ptolemeja. Potom je prionuo na daljnja osvajanja sirijskih krajeva. Napao je i osvojio Gadaru, na drugoj strani rijeke Jordana,[186] te utvrdu Amaton, nakon čega se vratio na zapadnu stranu Jordana i osvojio priobalne gradove Rafiju, Anthedon i Gazu.

Aleksandar je tijekom vladavine postajao sve okrutniji prema podanicima, zbog čega su 88. godine pr. Kr. Židovi protiv njega pozvali u pomoć Demetrija III. Ovaj se odazvao i porazio Aleksandrovu vojsku, ali kralj je uspio pobjeći. Uskoro je opet okupio vojsku i udario na sunarodnjake koji su mu se protivili te nakon kratkotrajnog sukoba ponovno došao na vlast. Zapovjedio je da se zarobe vođe njegovih protivnika i da se vezani dovedu u Jeruzalem. U Jeruzalemu je potom upriličio veliku gozbu i dok se častio sa svojim priležnicama i prijateljima, dao je da se osam stotina zarobljenika razapne na križeve. Dok su umirali, izveo je njihove žene i djecu i poklao ih pred njihovim očima. Flavije je ovaj njegov čin nazvao "najbarbarskijim na svijetu" i "nehumanim".[187] I premda se takvu razularenu okrutnost, kao i ranija ubojstva članova obitelji radi zaposjedanja vlasti, može smatrati šokantnom s obzirom na to da je čini osoba koja obnaša službu velikog svećenika, valja uzeti u obzir da su Hasmonejci nakon smrti Matatijinih sinova bili

---

185 Antigona, s kojim je skupa ratovao, dao je ubiti zbog nekih dvorskih spletki koje je predvodila njihova majka.

186 Gadara je današnji jordanski grad Umm Qais, smješten 110 km sjeverno od Amana.

187 *Ant.* 13:380-381.

potpuno sekularizirani i helenizirani vladari koji više nisu marili za etička načela židovstva. Oni su bili prvenstveno vojskovođe, okorjeli ratnici, koji su boravili i borili se skupa sa svojim postrojbama, a okrutnosti su bile dio njihove svakodnevnice. Kad bi se iz vojnih pohoda vratili na dvor, ondje bi ih čekale priležnice, koje su držali uz svoje zakonite žene te bi se u njihovu naručju odavali razuzdanim pijankama i orgijama. Dvorski život Hasmonejaca zapravo se ni u čemu nije razlikovao od dvorskog života seleukidskih i drugih okolnih nežidovskih kraljeva.[188]

Aleksandrova brutalnost izazivala je među Židovima veliko negodovanje i protivljenje. Budući da je dio ubijenih, ako ne i većina, potjecao iz sljedbe farizeja ili bio blizak njihovoj stranci, oni su mu se osvetili širenjem neprijateljstva prema njemu u narodu,[189] među kojim je njihovo političko mišljenje bilo vrlo utjecajno. Kako se narod odvraćao od njega, Aleksandar je sve više pouzdanja stavljao u strane plaćenike, a uskoro je bio prisiljen i povući se iz nekih novoosvojenih područja kako se njegovi tamošnji poganski neprijatelji ne bi udružili s njegovim neprijateljima među Židovima. Tako je područja Moaba i Gileada s druge strane Jordana predao nabatejskom vladaru Areti. No zauzeo je nekoliko novih utvrđenih gradova, među kojima Dios, Esu, Golan, Seleukiju i Gamlu. Kad je umro 76. godine pr. Kr., iza sebe je ostavio kraljevstvo koje se protezalo od Itureje i Galileje na sjeveru do Idumeje na jugu:

> U to su vrijeme Židovi ovladali sljedećim gradovima koji su ranije pripadali Sirijcima, Idumejcima i Feničanima: na priobalju Stratonova kula, Apolonija, Jopa, Jamnija, Ašdod, Gaza, Anthedon, Rafija i Rinokolura. U središnjem dijelu zemlje, u blizini Idumeje: Adora i Marisa. U blizinu pokrajine Samarije: gora Karmel i gora Tabor, Skitopolis i Gadara, u zemlji Galilejaca Seleukija i Gabala, u zemlji Moab, Hešbon i Medaba, Lemba, Ononas, Gelithon, Zara

188 Tcherikover, 1959:252.

189 *Ant.* 13:402.

> i dolina Cilices i Pela. Ovaj potonji su posve uništili jer stanovnici nisu htjeli svoje religijske običaje zamijeniti za židovske. Židovi su osvojili i druge važne gradove u Siriji koji su bili uništeni.[190]

Judeja, koja je nepuno stoljeće ranije bila tek beznačajna provincija kojom su okolni vladari upravljali bez pomisli da Židove pitaju za mišljenje i o čemu, sada se prometnula u moćnu i agresivnu malu kraljevinu od koje su okolni narodi zazirali. Koncem Aleksandrove vladavine svi grčki gradovi uz obalu Sredozemnog mora osim Ptolemaide i Aškelona te svi u prekojordanskim područjima osim Filadelfije bili su pod judejskom vlašću. Hasmonejsko je kraljevstvo time obuhvatilo gotovo sva biblijska područja Erec Izraela.[191]

Vladavina Salome Aleksandre i Aristobula II.

Sva ta prostranstva naslijedila je Aleksandrova žena Saloma Aleksandra (76. – 67.), majka dvojice njegovih sinova Hirkana i Aristobula. Saloma se obratila farizejima za pomoć u upravljanju kraljevstvom, što je bio politički pragmatičan potez koji se pokazao presudnim za stabilnost njezine desetogodišnje vladavine. Farizeji su rado sklopili savez prijateljstva s udovicom njihova progonitelja i preko nje praktički zaposjeli vlast. Ponovno su uveli običaje koji su proizlazili iz njihova nauka, a koje je ukinuo Ivan Hirkan pa sve protjerane i zatočene pristaše farizejske sljedbe vratili u zemlju ili oslobodili.

Najstarijega sina Hirkana II. kraljica je imenovala velikim svećenikom. Hirkan je bio malodušan i neodlučan čovjek koji se nije puno upletao u politiku. Njegova brata Aristobula II. postavila je na čelo vojske i poslala da udari na Damask, budući da su sirijske čete u to vrijeme učestalo provaljivale u židovska područja. Njemu se zapovijedanje vojskom toliko svidjelo da se po povratku više nije mogao skrasiti kao pokorni podanik. Odmah po majčinoj smrti Aristobul II. (67. – 63.) prisilio je brata Hirkana II., koji je kao

190 *Ant.* 13:395-397.

191 Isaiah Gafni u Stone, 1984:16.

stariji imao prednost u nasljeđivanju prijestolja, da mu preda vlast. Njihov otac Aleksandar za života je postavio jednog Idumejca imenom Antipatar[192] za vojnog zapovjednika u Judeji. Antipatarova je obitelj u vrijeme Ivana Hirkana prešla na židovstvo. On je imao četvoricu sinova i kćer: Fazaela, Heroda, Josipa, Ferorasa i Salomu. Taj je Antipatar bio ambiciozan, vješt, pronicljiv i proračunat čovjek, a prijateljevao je s razvlaštenim Hasmonejcem Hirkanom II. On je uspio uvjeriti Hirkana i neke druge utjecajne Židove da im od Aristobula, koji je kao drugorođeni kraljev sin zapravo bio uzurpator prijestolja, prijeti životna opasnost. Potom je Hirkana nagovorio da se skloni kod Arete, nabatejskog kralja, s druge strane Jordana. Areta je Hirkanu pružio utočište u svojoj palači u Petri. Antipatar je potom postigao da Hirkan i Areta sklope vojno savezništvo: Areta će Hirkanu pomoći da od brata preuzme vlast, a Hirkan će mu zauzvrat vratiti prekojordanska područja koja je osvojio njegov otac, uključujući i dvanaest gradova: Medabu, Nabalo, Libiju, Tarabsu, Agalu, Athon, Zoar, Oron, Marisu, Rudu, Lusu i Orubu.[193]

Areta je na Aristobula krenuo s vojskom od 50.000 vojnika, pješaka i konjanika, i već u prvoj bitki ga pobijedio. Mnogi su židovski vojnici poslije toga poraza napustili Aristobula i prešli na Hirkanovu stranu. Aristobul je pobjegao u Jeruzalem, ali mnogi stanovnici grada također su pristali uz Hirkana. Ostavljeni se vladar zabarikadirao u utvrdu uz Hram, sa svih strana okružen neprijateljima. Kad je Areta napao Jeruzalem, s njime su se protiv ostatka Aristobulovih pristaša borili i mnogi Židovi, dok su uz Aristobula još ostali većinom svećenici.

Dolazak Rimljana u Judeju

Dok su Nabatejci i Hirkanove pristaše opsjedali Aristobula, u Siriju je stigao časnik rimskoga vojskovođe Pompeja, Marko Emi-

192 Neki autori (A. Rebić, A. Popović) grčko ime Ἀντίπατρος, (Antipatros) donose u obliku “Antipater”; ovdje je preuzeto rješenje iz *Hrvatske enciklopedije* LZ *Miroslav Krleža* (*Hrvatska enciklopedija*, 1999-2009:sv. I. str. 287).

193 *Ant.* 14:18.

lije Skaur,[194] koji je stao na Aristobulovu stranu. Nedugo potom došao je i Gnej Pompej (106. – 48. pr. Kr.). Dvije godine ranije Pompej je Siriju učinio rimskom provincijom, čime je seleukidska dinastija, dva i pol stoljeća nakon osnutka, prestala postojati. Iz okolnih zemalja Sirije, Egipta, prekojordanskih krajeva i Judeje, Pompeju su stigli glasnici s pozdravima vladara i darovima. Hirkan je za svog izaslanika poslao Idumejca Antipatara, a Aristobul je izabrao izvjesnog Nikodema. Hirkanova je stranka optužila Aristobula za uzurpiranje vlasti koja po pravici pripada starijem bratu, što je dovelo do razbojničkih upada u zemlju, do pojave gusarstva na moru[195] i općenito do pobuna i sukoba među narodom. Skaura su pak optužili pred Pompejem da je od Aristobula primio mito, ali Pompej je te optužbe zanemario. S druge strane, Aristobul je ustvrdio da je vlast preuzeo zbog bratove nesposobnosti i "prijezira vrijedne" pasivnosti, kako bi spriječio da zemljom ovlada netko posve stran.

Pred Pompeja je iz Jeruzalema stiglo i treće izaslanstvo, koje su činili predstavnici Židova predvođeni farizejima. Oni su pred moćnim vojskovođom posvjedočili protiv obojice hasmonejskih kneževa te izjavili da ne žele da nad njima vlada kralj, bilo Aristobul bilo Hirkan, nego da se žele vratiti "obliku vladavine koji su primili od očeva, a to je podložnost svećenicima Boga kojega štuju".[196] Farizeji su se, naime, protivili objedinjavanju kraljevske i velikosvećeničke vlasti u jednoj istoj osobi, kakvo su uveli Hasmonejci te su priželjkivali podjelu vlasti. Pri tome su čak pristajali na uspostavu rimske političke vlasti nad Judejom, pod uvjetom da se Židovima prizna vjerska autonomija, koja bi bila uređena pod nadležnošću velikog svećenika. Farizeji su računali na blagonaklon odnos Ri-

194 Ovaj je Skaur bio sin istoimenoga poznatoga rimskog političara koji je živio oko 163. – 90. pr. Kr.

195 Optužba za gusarstvo mogla bi biti proizvod Hirkanove informiranosti o Pompejevoj ranijoj karijeri. Pompeja je 67. godine Senat imenovao zapovjednikom flote čija je zadaća bila borba protiv gusara na Mediteranu. U nekoliko mjeseci tijekom 67. i 66. godine pr. Kr. Pompej je očistio Mediteran od gusara.

196 *Ant.* 14:41.

mljana, kakav su ovi već pokazali prema drugim podložnim narodima, kao i na povratak velikosvećeništva u Sadokov dom. Što se pak tiče političke vlasti, ona ni farizejima, a ni mnogim drugim skupinama u Judeji, osobito onima među kojima je raslo mesijansko iščekivanje, nije bila od neposredne važnosti. Držali su da će se, nakon što bogoštovlje u Jeruzalemu bude obnovljeno u skladu sa Zakonom, Bog pokrenuti u korist Izraela, poslati Mesiju te narodu napokon donijeti i političku neovisnost.[197] Saslušavši sve argumente, Pompej je Hirkana imenovao zakonitim vladarom, a Aristobula proglasio uzurpatorom. Aristobul se nato povukao u Jeruzalem i iza moćnih zidina spremio za rat s Rimljanima.

Pompejevo osvajanje Jeruzalema i Judeje

Kad je Pompej u ljeto 63. godine stigao pred Jeruzalem, Aristobul je odustao od ratovanja i odlučio mu predati grad, što je među jeruzalemskim Židovima izazvalo novu podjelu. Jedni, među kojima su bili Hirkanovi pristaše i farizeji, zagovarali su da se Pompeja pusti u grad, dok su se drugi, mahom Aristobulove pristaše i saduceji, tomu protivili. Ovi potonji srušili su most koji je zapadnu stranu hramskog kompleksa povezivao s gradom,[198] povukli se u taj utvrđeni dio i pripremili za opsadu. Hirkan je pak Pompeja i Rimljane pripustio u ostatak grada.

---

197 U ovom je kontekstu zanimljiva razlika između farizeja i esena u njihovu viđenju političkih i vjerskih prilika. Dok su farizeji nastojali političkim djelovanjem isposlovati bogoštovlje i religioznost sukladno Zakonu, eseni su se povukli u pustinju i posvetili se osobnoj pobožnosti. I jedni i drugi očekivali su mesijansko doba i Božju intervenciju, ali farizeji su vjerovali da eshatološka zbivanja mogu potaknuti ili ubrzati. Sedamdeset godina kasnije pojavit će se još radikalnija skupina revnitelja, koji će se u požurivanju eshatoloških zbivanja poslužiti i nasiljem. Slična situacija, kada će predstavnici Židova tražiti od Rima da preuzme izravnu političku vlast u zemlji, dogodit će se i tijekom Arhelajeve vladavine, kada će ta politička opcija polučiti više uspjeha, ali na koncu ostati razočarana rezultatima.

198 Sir Charles Waren je u devetnaestom stoljeću pronašao ostatke toga mosta, koji Flavije spominje u *Ant.* 14:58 i *Bell.* 1:143 (vidi i Bahat, 1994:23).

Pompej je podigao tabor u gradu, sjeverno od Hrama, odakle je pristup hramskoj utvrdi bio najlakši. Dao je da se podigne razina jarka koji je taj dio grada razdvajao od zidina iza kojih su se skrivali branitelji, a onda je tu dovukao sprave za razbijanje utvrda i katapulte. Zabarikadirani Židovi žestoko su se opirali. Ipak, na subotnji dan vojevali su drukčije nego ostalim danima u tjednu. Subotom nisu napadali Rimljane koji su u podnožju zidina podizali razinu tla i pripremali opsadne naprave, već samo one koji su jurišali na zidine. Kad su Rimljani to shvatili, subotom bi prilazili posve uz utvrdu Hrama i postavljali opsadne naprave u najzgodnije položaje, ali nisu napadali. Zbog toga ni Židovi nisu ometali njihov posao. Sutradan bi s tako pripremljenih položaja opet udarili na zidine. Tri mjeseca opsade bilo je potrebno Rimljanima kako bi uspjeli svladati otpor branitelja i provaliti u utvrdu. Hram je pao na Jom kipur 63. godine,[199] kad je jedna kula na utvrdi popustila pod udarima, srušila se, a s njom i dio zida. Rimljani su nagrnuli u grad; predvodio ih je zapovjednik Kornelije Faust.

Svećenici koji su pronosili žrtve nastavili su s obredima kao da se oko njih ne zbiva ništa neuobičajeno. Neki su branitelji u posljednjem očajničkom jurišu nasrnuli na Rimljane i njihove židovske pomagače iz Hirkanove stranke te izginuli, dok se dio branitelja poubijao međusobno, kako ne bi pali u zarobljeništvo. Dvanaest tisuća Židova izginulo je u tim okršajima. Među Rimljanima je broj ubijenih bio neznatan, iako su mnogi bili ranjeni.[200] Pompej se na koncu uspeo do Hrama i ušao u Svetinju nad svetinjama, ondje gdje je samo velikom svećeniku dopušten ulazak, i time oskvrnuo mjesto. Pred njim se ukazao zlatni stol, zlatni svijećnjak, zlatno hramsko posuđe i mnogo drugoga blaga i novca. Ali prvi rimski zapovjednik koji je zagospodario židovskim svetim mjestom nije ga opljačkao niti je išta uzeo iz njega.[201] Sutradan je zapovjedio da

199 Davies, 2007:349.

200 Tijek borbe i broj žrtava Flavije je opisao u *Bell.* 1:141-154.

201 Da Pompej nije opljačkao Hram uz Flavija (*Ant.* 14:72, *Bell.* 1:153) potvrđuje i Ciceron, a Tacit navodi kako je Hram po Pompejevu osvajanju ostao neoštećen, ali da je

se Hram očisti i da se prinesu žrtve propisane židovskom Zakonom. Za velikog svećenika postavio je Hirkana. Hirkan je uz velikosvećeničku čast od Rimljanina primio i određene političke ovlasti, ali one su bile ograničene njegovim vazalnim odnosom prema Rimu.

Uspostava rimske vazalne države pod Hirkanom II.

Pompej, koji se od ranije pokazao kao vješt upravitelj nad osvojenim područjima, odmah je u Judeji uveo administrativne reforme s ciljem smirivanja nemirne pokrajine i utvrđivanja rimske vlasti. Od judejskoga kraljevstva izuzeo je sve gradove koji su mu pripojeni osvajanjima Hasmonejaca te je prema Flavijevim riječima "sveo Judeju na njezine prave granice".[202] Judeja je izgubila sva priobalna područja, dijelove Idumeje i cijelu Samariju. Židovska je država spala na dva razdvojena područja, Judeju i Galileju. Osim toga, izuzeto je i pet gradova iz krajeva s druge strane Jordana. Njima je pridodano još pet drugih gradova te je oformljen Dekapolis, upravna jedinica kojoj su kasnije pripojeni još neki gradovi, ali se ime koje znači "deset gradova" nije mijenjalo. Tako su se, svega nekoliko godina nakon što je za vladavine Aleksandra Janeja hasmonejska država dosegla vrhunac ekspanzije i moći, Židovi opet našli pod tuđom upravom, na suženu i nepovezanu području, bez izlaza na Sredozemno more. Dva su moguća razloga za takvo Pompejevo postupanje sa židovskom državom. Prvi je bojazan Rimljana da na granici sa Sirijom, kojoj su i dalje prijetili napadi Parta, ostane cjelovita i snažna, ali nemirna pokrajina koju stalno potresaju unutarnji sukobi. Drugi je razlog moguća osveta Rimljana zbog zbližavanja Aleksandra Janeja s armenskim i partskim neprijateljima Rima.[203]

Među Židovima je vrlo brzo počelo rasti nezadovoljstvo prema Hirkanovoj i Antipatarovoj podložničkoj politici prema Rimu. Moćno i prostrano kraljevstvo kakvim je gospodario Aleksandar

---

svetište bilo prazno (*Historije* 5:9). Vidi i Horbury, Davies & Sturdy, 1999:95.

202 *Bell.* 1:155.

203 Vidi Horbury, Davies & Sturdy, 1999:96-97.

Janej još je bilo u živom sjećanju mnogih Judejaca koji su novonastale prilike smatrali ponižavajućima i uvrjedljivima. Mnoge je židovske nezadovoljnike oko sebe okupio Aristobulov sin Aleksandar, koji je pobjegao iz rimskog zarobljeništva. Njegova je vojska s vremenom ojačala te zagospodarila velikim dijelovima Judeje, kao i utvrdama Aleksandrion na granici sa Samarijom, Hirkanion u Judejskoj pustinji i Maheront u Pereji, na istočnoj obali Jordana.[204] Porazio ga je upravitelj Sirije Gabinije, koji je tijekom rata uvidio da držanje nemirnih židovskih krajeva u pokornosti neće biti jednostavan posao. Zato je židovsko područje podijelio na pet samostalnih pokrajina s glavnim gradovima Jeruzalemom, Gaderom, Amatuntom, Jerihonom i Seforisom. Svaka je pokrajina imala vlastiti savjet, odnosno Sanhedrin,[205] i vlastitu upravu, a politička vlast u pokrajinama dodijeljena je lokalnomu židovskom plemstvu.[206] Gabinije je Hirkana doveo u Jeruzalem, predao mu vlast nad Hramom, a njegove ovlasti sveo na velikosvećeničke. Time je konačno prestala postojati židovska monarhija, što su mnogi Židovi, prema Flaviju, dočekali s odobravanjem.[207]

Vladavina Julija Cezara i njegov odnos prema Judeji

Godine 48. Gaj Julije Cezar (100. – 44. pr. Kr.) nakon dvogodišnjega građanskog rata porazio je Pompeja, nekadašnjega suvladara

---

204 O položaju i izgledu ovih hasmonejskih utvrda vidi Rocca, 2008:12, 30-33.

205 Ovdje (*Ant.* 14:91) nalazimo prvi povijesni spomen Sanhedrina (57. pr. Kr.). U ovom kontekstu on je najvjerojatnije predstavljao političko tijelo, budući da se Rimljani nisu miješali u vjerska pitanja pokorenih naroda (vidi *EJ*, Vol. 18. str. 21.). Flavije kasnije spominje Sanhedrin kao vrhovno sudbeno tijelo koje je u Jeruzalemu odlučivalo o stvarima kao što je smrtna kazna. Uloga Sanhedrina je nakon Herodova dolaska na vlast vjerojatno svedena na odlučivanje o vjerskim pitanjima, što bi se moglo iščitati i iz novozavjetnog teksta. Do danas ipak ostaje nejasno koliko je bilo Sanhedrina, tko su bili njegovi članovi i što je bila domena njegova djelovanja pa oko tih pitanja među povjesničarima ne postoji suglasnost.

206 Gabinijeva podjela Judeje bila je *ad hoc* rješenje koje nikad nije zaživjelo kao trajno. Moguće je i da ju je Gabinije osmislio kao pokus i privremeno uređenje koje će biti zamijenjeno boljim modelom čim Rimljani bolje upoznaju prilike u toj zemlji te da nije ni tražio da je Senat potvrdi (Smallwood, 2001:33).

207 *Bell.* 1:169-170

iz Prvog trijumvirata (60. – 53.) te ovladao cijelim Rimom koji je iz republike pretvorio u carstvo. Progoneći poraženog Pompeja, Cezar je stigao u Aleksandriju, ali ondje je u neočekivanom sukobu s Egipćanima umalo izgubio glavu; najzaslužniji za njegovo izbavljenje bili su Židovi koje je predvodio Idumejac Antipatar.[208] U ljeto 47. godine iz Egipta je prešao u Antiohiju, odakle je odlučio urediti ustroj političke vlasti u Judeji. Vlast je od njega zatražio Antigon Matatija, Aristobulov sin, koji se pozvao na neprijateljstvo koje je vladalo između njegova oca i brata s jedne te Pompeja s druge strane. Hirkan II., koji je uz Antipatarovu potporu još uvijek vladao u Jeruzalemu, bio je Pompejev saveznik pa time i Cezarov protivnik u nedavno završenom ratu dvojice suparnika. Ali, Cezar

208 Stigavši u Aleksandriju Cezar je doznao da je Pompej ondje ubijen jer su se Egipćani bojali pružiti mu utočište pred moćnim progoniteljem. Smjestio se u aleksandrijsku palaču, ali ondje je do njega došla Kleopatra, starija sestra i svrgnuta suvladarica malodobnoga egipatskog vladara Ptolemeja XIII. (Teosa Filopatora rođena 61. pr. Kr.) Cezar se u nju navodno zaljubio i zatražio od Ptolemeja da je vrati na vlast. Tome su se usprotivili Ptolemejevi tutori te su poveli narod i vojsku protiv Rimljana. Mnogi su rimski vojnici izginuli, a Cezar se s malobrojnom pratnjom našao u okruženju u palači. Bez dovoljno vojnika, oružja i hrane, bilo je pitanje vremena kada će se njegova obrana urušiti. U pomoć mu je pohitao Mitridat Pergamonski s vojskom iz Sirije. Na putu prema Aleksandriji morali su proći pokraj utvrđenoga Peluzija, koji je branila snažna egipatska posada. Flavije navodi kako Mitridat nije bio u stanju zauzeti grad pa se zaustavio u Aškelonu. Ondje mu se pridružio Antipatar koji je predvodio tri tisuće Judejaca. Skupa su ponovno krenuli u napad, a Antipatar i Judejci prvi su srušili dio zida, nakon čega je grad osvojen. U daljnjem prolazu prema Aleksandriji ispriječili su im se Židovi koji su nastanjivali područja između Peluzija i Memfisa, odnosno Onijinu zemlju (prema Oniji IV., velikom svećeniku kojem je to područje dao Ptolemej VI. Filometor i koji je u Leontopolisu sagradio židovski hram). Antipatar im je pokazao pisma velikog svećenika Hirkana u kojima ih ovaj potiče na prijateljstvo i savezništvo s Cezarom te ih moli da vojsku koja mu je pohitala u pomoć nahrane i opskrbe. Židovi su tako i učinili, a neki su se i pridružili Mitridatovoj vojsci. Cezarovi su saveznici tako stigli u Aleksandriju u proljeće 47. godine pr. Kr. Prema nekim navodima, Antipatar je i tamošnje Židove uspio nagovoriti da se ne sukobljavaju s Cezarom, usprkos zapovijedi egipatskog kralja (Sicker, 2001:59). U bitkama koje su uslijedile Egipćani su poraženi, mladi Ptolemej je poginuo, a Cezar i Kleopatra izbavljeni su iz okruženja. Mitridat je u izvještaju o bitkama koji je poslao Cezaru imenovao Antipatara kao najzaslužnijega za pobjedu, nakon čega ga je Cezar uzeo u službu i poveo u svoje daljnje pohode. Stanovnici Aleksandrije, koji su uglavnom bili grčkog i egipatskog podrijetla i protivnici Rima, Židovima su prijateljstvo s Rimljanima uzeli za zlo; protužidovski sentiment među njima je rastao pa će godinama kasnije buknuti u najnasilniji napad na Židove zabilježen u starom vijeku.

nije zaboravio da je Antipatar odigrao važnu ulogu u njegovu izbavljenju iz okršaja s Egipćanima u Aleksandriji. Usto, Cezar je vjerojatno u Antigonu prepoznao vođu nacionalistički nastrojenih Judejaca koji su sanjali obnovu moćne hasmonejske države, što je onda podrazumijevalo i potencijalno neprijateljstvo prema Rimu. Ukoliko bi Parti opet izbili na granice Sirije, Rim u takvoj Judeji ne bi imao postojana saveznika. Nasuprot tomu, Hirkan i Antipatar u svojoj su odanosti Pompeju zapravo pokazali odanost prema Rimu. Čak i kad je Pompej osvajao Jeruzalem, kad su se protiv rimske uprave dizale pobune, njihova lojalnost rimskom namjesniku ostala je nepoljuljana. Stoga je Cezar zaključio da su Hirkan i Antipatar najbolji izbor za daljnje upravljanje Judejom kao vazalnom državom.

Cezar je dvojicu saveznika obasuo počastima i povlasticama. Hirkanu i njegovu potomstvu potvrdio je velikosvećeničku čast te ga imenovao judejskim etnarhom. Dopustio mu je da ponovno podigne i obnovi jeruzalemske zidine, iste one koje je porušio Pompej, a luku u Jafi je vratio pod Judejsku upravu.[209] Dokinuo je i Gabinijevu podjelu židovskih područja u pet autonomnih dijelova[210] te obnovio cjelovitost Judeje i njezinu povezanost preko Samarije s Galilejom. Vratio joj je i neka prekojordanska područja naseljena Židovima, koja su bila u sastavu hasmonejske kraljevine. Antipataru je Cezar dodijelio rimsko građanstvo i oslobađanje od plaćanja poreza te ga prema nekim izvješćima imenovao prokuratorom Judeje, Samarije i Galileje. Zbog Hirkanove tromosti i nezainteresiranosti za državničke poslove, od ovlasti kojima je Cezar obasuo judejske prvake najviše se okoristio Antipatar. On je odmah postavio dvojicu svojih sinova za vojne upravitelje: Fazaela nad Jeruzalemom i Judejom, a Heroda nad Galilejom.[211] Idumejac An-

209 *Ant.* 14:144, 202, 205.

210 Ta podjela najvjerojatnije nije ni uvedena kao trajno rješenje i svakako je trebala trajati samo tijekom Gabinijeve uprave (Smallwood, 2001:33).

211 Flavije navodi da je Herod u vrijeme svog imenovanja upraviteljem Galileje bio vrlo mlad, da je imao svega petnaest godina (*Ant.* 14:158), što je vjerojatno grješka u pi-

tipatar i njegov dom tako su postali *de facto* nositelji najviše vlasti u židovskoj zemlji.

Cezar je Židovima u Judeji i u dijaspori priznao slobodu vjere te ih oslobodio obveze služenja u vojsci. Njegovu blagonaklonost prema Židovima preuzeli su i mnogi upravitelji pojedinih rimskih područja i pokrajina, što je Židovima donijelo mnoge neočekivane blagodati. Cezar je ukinuo većinu nameta koje je prema Judeji uveo Pompej te odredio godišnje plaćanje poreza od 12,5% na sve prinose od zemlje. Tijekom subotnje godine Judeja je bila potpuno izuzeta od poreza, a zabranjen je i svaki vid otimačine ili iznude od strane vojske. Zbog svega toga, ali i zbog činjenice da je bio neprijatelj Pompejev, kojemu Judejci nisu zaboravili oskvrnuće Hrama, Cezar je među Židovima i u Judeji i u dijaspori postao iznimno omiljen vladar. Cezar se u svojim odlukama i postupcima vjerojatno vodio isključivo pragmatičnim razborom pametnog političara, a ne posebnim naklonostima prema Židovima i židovstvu. Židovi su kao pokoreni narod prema rimskoj vlasti iskazali lojalnost, koja je nagrađena političkom i vjerskom autonomijom koja nije bila neuobičajena tadašnjoj rimskoj upravi. Usto, bilo mu je važno pridobiti u Judeji snažna i pouzdana saveznika, budući da se prijetnja od Par-

sanju, a Herod je bio dvadesetpetogodišnjak (Smallwood, 2001:44-45). Odnos snaga kakav je nastao Cezarovim uređenjem judejske političke i vojne vlasti nije se sviđao judejskoj aristokraciji, koju su uglavnom činili saduceji, i koja je na rastući utjecaj i moć Idumejca Antipatara i njegovih sinova gledala s velikim negodovanjem, pa i otvorenim neprijateljstvom. Antipatar je bio odveć moćan za izravan napad, ali njegov sin Herod (oko 73. – 4. pr. Kr.) vrlo je brzo sam ponudio povod i priliku za njihovo odmjeravanje snaga. U Galileji je, pod vodstvom nekog Ezekije Galilejca, na granici sa Sirijom djelovala skupina koju su u Siriji smatrali razbojnicima. Ista je skupina među Židovima slovila za borce koji su neka naselja u Siriji željeli vratiti pod galilejsku upravu. Tadašnjem rimskom upravitelju u Siriji Sikstu Cezaru, rođaku Julija Cezara, njihovi su pohodi u pograničnom području predstavljali veliki problem pa je sa zahvalnošću dočekao vijest da je Herod uhvatio i ubio Ezekiju i mnoge njegove borce. Ali Židovi diljem Galileje, Judeje i Jeruzalema bili su ogorčeni tim postupkom. Herodove ovlasti, naime, nisu uključivale pravo donošenja smrtne presude. Jedino tijelo koje je moglo izreći takvu kaznu bio je Sanhedrin. To je promijenjeno tek kasnije, za Herodova kraljevanja, kad su mnoge ovlasti Sanhedrina ukinute ili ograničene, a njegova uloga svedena uglavnom na rješavanje vjerskih pitanja.

ta i dalje nadvijala nad granicama njegova Imperija.[212] Ti su ciljevi postignuti utoliko što je velik broj Židova prihvatio rimsku prevlast nad Judejom kao političku stvarnost koju, barem u tom trenutku, nije bilo potrebno mijenjati. Značajan dio židovske populacije opet je postao nezainteresiran za postizanje političkoga suvereniteta jer je zemljom vladao car koji se nije miješao u njihova vjerovanja i obdržavanje propisa Zakona; obnavljanje židovskoga kraljevstva ostavljeno je Mesiji i Božjem izboru trenutka. Tako je između velikog broja Judejaca i njihovih rimskih gospodara zavladao smiren, blag i gotovo saveznički odnos. Ali to nipošto nije značilo i kraj burnih previranja u Judeji. Dapače, Cezarovo je uređenje pripravilo podlogu za novo, veliko i neočekivano preslagivanje snaga.

Herodijansko razdoblje

Četrdesetih godina pr. Kr. nakon niza lokalnih, unutarrimskih i međunarodnih sukoba Antipatarov sin Herod najprije je imenovan tetrarhom Galileje, a potom i kraljem Židova. Vlast u Jeruzalemu uspio je zaposjesti 37. pr. Kr. Ambiciozni, okrutni i sposobni kralj odmah je krenuo u obračun s neprijateljima i potencijalnim suparnicima. Neke je pogubio, a neke protjerao pa se u narod uvukao strah. Među Židovima se ukorijenilo duboko neprijateljstvo prema njemu, kako zbog njegove okrutnosti tako i zbog njegova idumejskog podrijetla. Herod je to znao pa je živio u strahu od urota. Najveću prijetnju Herodu je predstavljao mladi Jonatan Aristobul III., brat njegove žene Mariamne i unuk nekadašnjeg kralja Aristobula II. i velikog svećenika Hirkana II. Njemu je po pravu nasljedstva pripadalo veliko svećeništvo, ali Herod nije mogao dopustiti da na taj uzvišeni položaj dođe netko tako istaknuta roda. Zato je za velikog svećenika postavio nekog Židova iz Mezopotamije. Aristobulova majka i Herodova punica Saloma Aleksandra to je uskraćivanje ve-

212 Griffin, 2009:105.

likosvećeništva njezinu sinu doživjela kao nepravdu i neoprostivu uvrjedu. Pismom se obratila egipatskoj kraljici Kleopatri i od nje molila da od Marka Antonija[213] traži da se veliko svećeništvo preda njezinu sinu. Bio je to lukav potez, koji će potaknuti brojne intrige i nekoliko godina potresati odnose između Egipta, Rima i Judeje. Kleopatra je, naime, nakon što je obišla Judeju i s Herodom sklopila neke sporazume, postala njegov najmoćniji neprijatelj.

Flavijevo izvješće o njezinu posjetu Judeji i bogatstvima jerihonskog kraja koji joj je Antonije poklonio zanimljivo je za povijesni uvid u gospodarsku i agrarnu sliku Judeje toga doba. On navodi kako je ondje rasla bujna vegetacija, koja je uključivala neke rijetke vrste raslinja iz kojeg se dobivao dragocjen balzam te mnogobrojne i raznovrsne palme.[214] Kleopatra je vještim spletkama Heroda uvukla u sukobe s Nabatejcima, ali spletom okolnosti ti ratovi su se za njega pokazali korisnima: zbog njih nije sudjelovao u sukobima do kojih je uskoro došlo između Antonija i Oktavijana. Nakon što je Oktavijan porazio Antonija i Kleopatru te postao samostalnim vladarom Rimskoga Carstva, Herodu je potvrdio krunu i ovlasti.

Nastavak Herodove vladavine i graditeljska poduzetnost

Herodov strah od urota i pobuna, iako često pretjeran i već s naznakama paranoje koja će ga posve obuzeti u kasnijim godinama kraljevanja, nipošto nije bio neutemeljen. Židovski stanovnici njegova kraljevstva nisu zaboravljali da je on bio tek potomak konvertita,

---

213 Marko Antonije (83. – 30. pr. Kr.) je u bitkama u Judeji i Egiptu pokazao veliku hrabrost i vještinu. On je s vremenom postao glasovit rimski vojskovođa i trijumvir u Drugom trijumviratu koji je, skupa s Oktavijanom i Markom Emilijem Lepidom, uspostavio nakon smrti Julija Cezara.

214 *Ant.* 15:96. Opise plodnosti tla i bujne vegetacije na području Erec Izraela, kakvi se mogu pronaći u Flavijevim knjigama (vidi npr. *Bell.* 3:44-50), neki povjesničari smatraju pretjerivanjem (vidi poglavlje o društvenim i ekonomskim prilikama u Horbury, Davies & Sturdy, 1999:106-111). Ovdje pak valja zamijetiti kako bi, da je jerihonski krajolik nalikovao ičemu sličnomu današnjem, odnosno da ondje nije bilo izvanrednih prirodnih bogatstava, Kleopatra teško prihvatila takav dar od Antonija, a Herod pristao na plaćanje danka za povrat toga kraja pod njegovu skrb.

čovjek neplemenita roda i nežidovske krvi te da je njegova kraljevska vlast počivala na brutalnosti[215] i nezakonitim pogodbama sa stranim porobljivačima. Premda je Herod bio zakonit Židov, jer je Zakon prepoznavao mogućnost obraćenja na židovsku vjeru, bio je nezakonit vladar. Dodatni bijes naroda Herod je na sebe navukao svojim prvim preuređenjima Jeruzalema. U gradu je, prema Flavijevim navodima, koja arheološka iskapanja nisu potvrdila, izgradio polukružno kazalište/borilište (teatar), a u blizini i amfiteatar.[216] Svakih pet godina na tim bi borilištima upriličio igre, na koje bi pozvao sudionike iz mnogih poganskih naroda. Oni su se natjecali u hrvanju, vožnji konjskih zaprega i drugim disciplinama, kako bi postigli nagrade i slavu. Trofeji koje su osvajali bili su oblikovani prema ljudskim likovima i podsjećali su na kumire. Na borilišta su izlazili i gladijatori i osuđenici na smrt, od kojih su se neki borili međusobno, a neki s divljim zvijerima. Okrutnost s kojom su neki od njih skončavali radi zabave gledatelja za pobožne je Židove bila šokantna. Igre je pratila velika raskoš, jer je Herod želio impresionirati goste, te razularenost i raskalašenost kakve se u židovskom svetom gradu prije toga nije moglo vidjeti. Mnogi sudionici predstava i igara nastupali su, po grčkom običaju, goli. Sve je to bilo u suprotnosti sa židovskim običajima i Zakonom. Među stanovnicima Jeruzalema zato je često dolazilo do pobuna i prosvjeda protiv kralja. Herod je na nezadovoljstvo naroda katkad odgovarao blago, nagovarajući ih da se okane "praznovjerja" i prigrle zabave kojima se sav svijet veselio. Tijekom cijele njegove vladalačke karijere postojala je zamjetna crta želje da ga Židovi istinski prihvate kao svoga kralja, dragovoljno i bez prisile. Ali nije im vjerovao. Među narod je razaslao doušnike čija je zadaća bila istražiti i dojaviti mu

215 Herod je na početku vladavine dao ubiti brata svoje žene Mariamne, Aristobula III., a kasnije i Mariamnu, koja je kao unuka Hirkana II. bila plemenita hasmonejskog roda. Potom je ubio i dvojicu sinova, Aleksandra i Aristobula, koje je rodila Mariamna, zbog čega su u narodu, kao zadnji Hasmonejci, uživali veliku popularnost. Potkraj života ubio je i sina Antipatara uvjeren da mu ovaj radi o glavi kako bi se što prije dokopao kraljevske časti.

216 *Ant.* 15:268.

o urotničkim nakanama. Flavije opisuje kako ga je jedan takav špijun na vrijeme upozorio na skupinu urotnika koja ga je namjeravala ubiti tijekom boravka u teatru. Herod ih je pohvatao i pogubio. Stanovnici Jeruzalema tada su uhvatili i ubili njegova doušnika. Kako bi došao do krivaca, Herod je zatočio i podvrgnuo mučenju mnoge Židove, uključujući i žene. Nakon što je otkrio krivce, pogubio ih je u najstrašnijim mukama, a s njima je poubijao i cijele njihove obitelji.[217] Među narodom je vladala jeza, strah i tiha mržnja prema tiraninu koji nije prezao ni od čega niti je bio odgovoran ikomu kad je njegova osobna sigurnost bila u pitanju.

Herodova je vlast bila podređena Rimu po pitanjima politike prema ostalim kraljevstvima. Ali po pitanju unutarnje politike, Herod je imao odriješene ruke. Imao je neograničene ovlasti u administrativnom, sudbenom i financijskom uređenju zemlje. Većinu njegova osoblja činili su helenizirani Židovi ili stranci. Među njima se isticao Grk Nikola Damascenski, koji je u svojoj *Općoj povijesti* potanko opisao zbivanja kojih je bio svjedok ili protagonist pa se tako ondje nalazi i opsežna Herodova biografija.[218] Nadalje, Herod

---

217 *Ant.* 15:280-290.

218 Nikola Damascenski (*Nicolaus Damascenus*) rođen je oko 64. godine pr. Kr. Prije dolaska u Herodovu službu podučavao je djecu Marka Antonija i Kleopatre. Potom je postao Herodov pouzdanik, savjetnik i diplomat, a na njegov je poticaj napisao i svoje najpoznatije djelo *Opću povijest*. *Opća povijest* sastojala se od 144 knjige, od kojih su sačuvani samo neki fragmenti. Ta je *Povijest* poslužila kao izvor drugim povjesničarima, od kojih je vjerojatno najvažniji upravo Josip Flavije, koji ga na više mjesta u svojim djelima izravno citira (*Ant.* 1:94; 159; 13:250, te 7:101 gdje prenosi Nikolin opis sukoba damašćanskog kralja Hadada i kralja Davida, čime je Nikola Damascenski jedini grčki autor iz pretkršćanskoga doba koji spominje kralja Davida) ili pak savjetuje čitatelju koji želi podrobniji uvid u određena zbivanja da prouči Nikolinu *Povijest* (*Ant.* 12:127). Da je Flavije koristio Nikolinu *Opću povijest* kao jedan od glavnih izvora za opis zbivanja tijekom Herodove vladavine vidi se po tome što on to razdoblje opisuje podrobno, upravo kao i Nikola, a razdoblje koje je uslijedilo nakon Nikolina odlaska u Rim s Arhelajem, kad se Nikola prestaje baviti zbivanjima u Judeji, pa sve do vremena kojem je on sam bio izravni svjedok, letimice.

Nikola Damascenski je zbog svojih znanja, rječitosti i poznanstava među rimskim političarima služio i kao Herodov diplomat, u čemu je bio vrlo uspješan (jednom je prigodom uspio Cara Augusta odvratiti od srdžbe prema Herodu koja je bila plod nabatejskih spletki). On je ostao vjeran Herodu sve do njegove smrti, a zbog te njihove bliskosti Flavije neke njegove navode o Antipataru, Herodovu ocu, odbacuje

je imao pravo držati vojsku, u kojoj su Židovi, kojima nije odveć vjerovao, činili tek manji dio; veći su činili strani plaćenici.

Jedna od rijetkih skupina koje Herodu nisu predstavljale političku prijetnju bili su eseni. Bila je to relativno malobrojna sljedba koja je svoju političku djelatnost, ako se to uopće može nazvati takvim imenom, uglavnom svodila na čekanje sudnjega dana i dolazak Mesije, ili dvojice mesija, koji će obnoviti kraljevstvo u Izraelu.[219] Predmet njihova političkog neprijateljstva bili su Hasmonejci jer su uzurpirali velikosvećeničku službu. Kako je Herod svrgnuo Hasmonejce s vlasti, između njega i esena vjerojatno je postojala određena naklonost. Avi-Yonah navodi kako neki dokazi pronađeni u Kumranu ukazuju na to da se sljedba esena u vrijeme Heroda vratila u Jeruzalem, da bi tek za Arhelajeve vladavine (4. pr. Kr. – 6. p. Kr.) opet otišli iz grada u pustinju uz Slano more.[220]

Politički pasivizam esena predstavljao je preteču pasivizma koji će židovstvo obilježiti nakon Bar Kohbina ustanka. U Herodovo vrijeme, na njegovu žalost, takav je stav bio manjinski. Sve više Židova pristajalo je uz ideju da je uspostava bogougodnoga političkoga i vjerskog uređenja u Jeruzalemu njihova, a ne Mesijina zadaća. Oni su bdjeli nad poštivanjem Zakona, a njihova je moć bila tolika da je i samoga Heroda prisiljavala da svoju upravu usklađuje s njihovim nazorima. Tako se, na primjer, nikad nije usudio kovati novac sa svojim likom.[221] Prijetnju Herodovoj vlasti predstavljale su i razne razbojničke skupine koje su provaljivale na istočne granice kraljev-

---

kao neistinite i pristrane (*Ant.* 14:9). Po Herodovoj smrti Nikola je s njegovim sinom Arhelajem otputovao u Rim kako bi pred Augustom zastupao uvažavanje Herodove oporuke i postavljanje Arhelaja za kralja, nakon čega je najvjerojatnije i ostao u Rimu. Osim *Opće povijesti* napisao je životopis cara Augusta i autobiografiju.

219 Na mesijanska politička očekivanja Židova koncem razdoblja Drugoga hrama ukazuje autor Djela apostolskih, koji prenosi kako su Isusovi sljedbenici, kad im je naložio "da se ne udaljuju od Jeruzalema, već da ondje čekaju obećanje Očevo", pri čemu je Isus govorio o Duhu Svetomu, pitali: "Gospodine, hoćeš li sada obnoviti kraljevstvo u Izraelu?" (Dj 1:4-6).

220 Avi-Yonah, 1969:148.

221 Tek je njegov sin Filip iskovao prvi novac s likom rimskog cara, ali on je vladao u sjevernim područjima u kojima Židovi nisu činili većinu.

stva, kao i Nabatejci iz Arabije s kojima je bilo teško postići trajan mir. Zbog svega toga Herod se već na početku vladavine dao u obnovu postojećih i gradnju novih utvrđenih mjesta, u koje je potom smjestio snažne vojne posade. Među poznatijim utvrdama koje je podigao ili obnovio su tvrđava Antonija u Jeruzalemu, koja se nalazila na sjeverozapadnom rubu hramskog platoa, kule Fazael, Hipik i Mariamna na zapadnom kraju Jeruzalema (kod današnjih Jafskih vrata), Maheront na istočnoj strani Mrtvog mora, u kojem će kasnije prema Flaviju biti zatočen i ubijen Ivan Krstitelj,[222] te Herodion, Kiprus i Masada. Velik dio njegove opsežne graditeljske djelatnosti bio je plod zabrinutosti za osobnu sigurnost. Izgradio je i utvrdio grad Samariju, kojem je ime promijenio u Sebasta, a njegov vjerojatno najimpresivniji graditeljski pothvat izvan Jeruzalema bilo je preuređenje Stratonove kule, kasnije Cezareje. Osamnaeste godine svoje vladavine (19. pr. Kr.) Herod je započeo graditeljski projekt koji će, po završetku, trajati kraće od većine drugih njegovih djela, ali će u povijesti ostati zabilježen kao najpoznatije, najimpozantnije i najambicioznije što je podignuo: jeruzalemski Hram.

Nemiri i pobune u Judeji

Nakon Herodove smrti 4. pr. Kr., vlast je zaposjeo njegov sin Arhelaj, a Judeju su opet počeli potresati nemiri. Nekoliko se nemira umalo rasplamsalo u ustanak, ali Rimljani su ih promptno ugušili. Neki su buntovnici kažnjeni i narod se naizgled smirio. U Jeruzalemu je ostala jedna legija kojom je zapovijedao prokurator i sirijski blagajnik Sabin, koja je trebala održavati mir. Ali upravo je on raspirio novo nezadovoljstvo među narodom.

Sabina je po Herodovoj smrti August poslao u Judeju kako bi popisao i pobrinuo se za Herodovu ostavštinu. Na zagovor Vara,

222 *Ant.* 18:116-119. Iz Flavijevih *Židovskih starina* doznajemo i da je ime Herodijadine kćeri, koje se u Novom zavjetu ne spominje, bilo Saloma (*Ant.* 18:136).

upravitelja Sirije, Sabin je pristao da se Herodova imovina stavi pod privremeni Arhelajev nadzor, dok se August ne očituje po pitanju Herodove oporuke i budućega uređenja kraljevstva. No čim je Arhelaj otišao u Rim, a Var se vratio u Antiohiju, Sabin je zaposjeo kraljevsku palaču i zatražio pristup Herodovoj riznici. Kako nije naišao na suradnju među službenicima bivšega kralja, pribjegao je sili i pljenidbi. Njegovo bahato i nasilničko ponašanje odmah je izazvalo Židove, osobito kad su doznali da je i hramska blagajna u opasnosti da postane plijenom Sabinove pohlepe. Kako je upravo bio blagdan Pedesetnice, a u Jeruzalemu se skupilo veliko mnoštvo hodočasnika iz Galileje, Samarije i Idumeje, iskra pobune munjevito je zapalila grad. Pobunjenici su opkolili i napali Rimljane, koji su se povukli u tvrđavu[223] i iz nje pozvali Vara u pomoć. Kad se već činilo da će Židovi, čije je uporište bilo u Hramu, nadjačati Rimljane, oni su uspjeli zapaliti krov Hrama, nakon čega su buknuli mnogi zapaljivi dijelovi krune Herodova graditeljstva. Velik broj židovskih pobunjenika poginuo je u vatri ili su ih Rimljani poubijali u bijegu. Rimljani su potom provalili u hramsku blagajnu i iz nje ukrali velik dio posvećenih dragocjenosti i zlata. Sabin se dočepao 400 zlatnih talenata.[224]

Kad je narod čuo za pogibiju svojih sunarodnjaka i za pljačku hramske blagajne, borbeni se duh u njemu opet raspirio. Odlučni ne dopustiti da takvo svetogrđe ostane nekažnjeno, Židovi su pohrlili na Hramsku goru. Iako su neki od Herodovih zapovjednika (Ruf i Grat) prešli na stranu Rimljana, pobunjenici su ih brzo nadjačali. Sabin se s vojskom povukao i zabarikadirao u Herodovu palaču, a pobunjenici su se dali u potkopavanje zidina kako bi ih srušili. Ushićeni zbog svoje nadmoći, pobunjenici su molili Židove koji su se borili skupa s Rimljanima da im se pridruže, kako bi iz zemlje

223 *Bell.* 2:39-54. Flavije kao mjesto gdje se Sabin sklonio navodi tvrđavu Fazael, ali ona je bila na drugom kraju grada i iz nje se nije mogao napasti Hram pa se vjerojatno radi o tvrđavi Antoniji, koja je Hram nadvisivala.

224 Ovaj Sabin, koji je židovski Hram napao neovlašteno, ubrzo je pred Augustom optužen za oskvrnuće i svetogrđe pa je opozvan s dužnosti i vraćen u Rim.

napokon izbacili strance i obnovili drevnu slobodu.[225] Sabinu su ponudili da se preda i ode iz grada, ali nakon svih zala koje je počinio nije im se usudio vjerovati. Kako je već pozvao Vara u pomoć, uzdao se da će ovaj stići na vrijeme.

Ustanak u Jeruzalemu pratile su mnoge manje pobune diljem Judeje.[226] Flavije navodi da su mnoge od njih podigli razbojnici ili Herodovi bivši vojnici, koji su u sveopćem rasulu koristili prigodu dočepati se kakva plijena. On ne navodi mesijanska očekivanja kao jedan od razloga pobuna, ali s obzirom na to da je svoje povijesti pisao za pogansko čitateljstvo, kojemu je koncept mesijanstva bio potpuno stran, to ne čudi. Nedvojbeno je ipak da je upravo uvjerenje kako slijede Mesiju potaknulo mnoge Židove da se pridruže nekom karizmatičnom vođi te s njime krenu u vojne pohode, a možda i u smrt. Mnogi su vjerovali da je kaotična situacija u zemlji pokazatelj da su stigla posljednja vremena i da kraj svijeta samo što nije nastupio. Duhovna kriza, koja je među Židovima i u Judeji i u dijaspori vladala otkako je propala hasmonejska država, a narod izgubio političku neovisnost,[227] skupa s nemirima koji su potresali Judeju i druge krajeve proizvela je ozračje pogodno za širenje mesijanskih i eshatoloških očekivanja. Skupine sljedbenika spremno su pošle za vođama koji su se proglasili mesijama. S toga su aspekta osobito zanimljivi vođe za koje Flavije navodi da su se proglasili kraljevima. U Galileji je tako pobunu protiv Rimljana podigao Juda, sin Ezekije Galilejca, kojega je svojedobno uhvatio i pogubio Herod. Njegovi su ustanici osvojili Seforis i zaplijenili oružje pohranjeno u kraljevskoj palači. Tako naoružani postali su ozbiljna prijetnja rimskoj vlasti u Galileji.[228] U Pereji je ustanak podigao izvjesni Šimun, bivši rob kralja Heroda. On se proglasio kraljem te je s pristašama poharao i popalio mnoga mjesta, među

---

225 *Ant.* 17:267.

226 Flavije spominje "deset tisuća drugih nereda u Judeji" (*Ant.* 17:269).

227 Avi-Yonah, 1969:144.

228 *Ant.* 17:271-272.

njima i kraljevsku palaču u Jerihonu. Neko je vrijeme predstavljao ozbiljnu prijetnju Rimljanima, sve dok ga Grat sa svojim postrojbama uz velike teškoće nije porazio i pogubio.[229] Druga skupina pobunjenika slična Šimunovoj zauzela je i spalila kraljevsku palaču u Amatusu u Pereji, istočno od rijeke Jordana.[230] Kraljem se proglasio i izvjesni židovski pastir imenom Atrongajos te je neko vrijeme ratovao s Rimljanima.

Rimske su postrojbe sa sjevera ubrzo pošle u smirivanje židovskih pobunjenih krajeva. Kako su židovske pobune uglavnom nastajale spontano i bile lokalne prirode, među njima nije bilo nikakve koordinacije pa su Rimljani brzo i bez većih teškoća zauzimali jednu po jednu ustaničku utvrdu i opet ovladavali pobunjenim krajevima. Tako uspostavljen mir u Judeji bio je samo privremen; tek predah do nove pobune. Rim je teškom rukom pritisnuo zemlju u kojoj su još mnogi sanjali o oslobođenju od poganske vlasti i uspostavi drevnoga i slavnoga kraljevstva ili nekog oblika teokracije. Desetak godina kasnije, za popisa stanovništva koji je proveden 6. godine p. Kr., dok je Kvirin bio upravitelj Sirije,[231] Flavije kao nositelje pobuna spominje i četvrtu "sljedbu židovske filozofije" (nakon farizeja, saduceja i esena). Njezini su se pripadnici, koje je predvodio Juda Galilejac, ili Juda iz Gaulanitide kako ga Flavije

229 *Ant.* 17:273-276.

230 *Ant.* 17:277.

231 Usp. Luka 2:1-5. Kvirin je služio kao upravitelj Sirije od 6. do 12. p. Kr., a popis koji je povjesničarima poznat proveden je 6. – 7. p. Kr. To je desetljeće nakon smrti kralja Heroda, za čije vladavine pak evanđelist Matej navodi da se rodio Isus. Neki povjesničari pretpostavljaju da je Kvirin dva puta bio upravitelj Sirije, prvi put u vrijeme Heroda, te da je popis koji Luka spominje u svom evanđelju prvi, dok je popis koji spominje u Djelima 5:37 drugi. Dokument iz kojega se u određenoj mjeri može izvući takav zaključak je Tiburski natpis (*lapis tiburtinus*). Schürer pak ukazuje kako natpis ima drukčiji sadržaj, a osobito da popis stanovništva nije mogao biti proveden dok je Judeja bila vazalna kraljevina (Schürer, 1890/2009:258-259). Schürer potom u istom svesku svoje Povijesti na gotovo trideset stranica predstavlja druga rješenja koja su povjesničari predlagali u prilog točnosti Lukina navoda (str. 399. – 427.). Također, manji dio teologa i povjesničara smatra da bi stih Lk 2:2 trebalo prevesti: "Taj popis bio je prije onoga za vrijeme Kvirinijeva upraviteljstva Sirijom."

naziva na jednom mjestu,[232] i farizej Sadok, protivili svakom obliku rimske političke vladavine, držali su se načela sličnih farizejskima te su samo Boga priznavali političkim vladarom i gospodarom.[233] Ono što Flavije ne navodi eksplicitno, ali je jasno iz konteksta i nekih drugih izvora, jest da je Judina i Sadokova pobuna, poput mnogih ranijih, bila potaknuta mesijanskim očekivanjima.[234] Tako se počeo širiti pokret pobožnih i militantnih Židova, koji su zbog svoje revnosti prema obdržavanju zapovijedi Zakona i oslobođenju Erec Izraela od poganske vlasti prozvani *revniteljima* (קנאים) ili *zelotima*. Oni su sporadičnim napadima na rimske vojnike i njihove židovske kolaborante diljem Judeje ometali rimsko upravljanje Erec Izraelom. Njihovi su manji ustanci bili brzo ugušeni, a pripadnici nemilosrdno kažnjeni. Ali pokret revnitelja ukorijenio se u narodu i zadobivao simpatije sve većega broja pristaša. Upravo taj ustanički pokret odigrat će važnu ulogu u raspaljivanju i vođenju velike židovske pobune 66. – 72.[235]

Vladari Arhelaj, Filip i Herod Antipa

Nakon smrti Heroda Velikog, car August donio je odluku o budućem uređenju Herodova kraljevstva. Priznao je vlast Arhelaju (4. pr. Kr. – 6. p. Kr.), ali ga nije imenovao kraljem, nego etnarhom Judeje, Samarije i Idumeje. Pod njegovu vlast stavljeni su gradovi Jeruzalem, Cezareja, Sebasta i Jopa. Filipa (4. pr. Kr. – 34. p.

232 Istoga Judu Flavije na drugim mjestima opet naziva Galilejcem (*Ant.* 18:23; *Bell.* 2:118).

233 *Ant.* 18:23.

234 Profesor Emilio Gabba objašnjava da su mesijanske težnje vidljive u tome što se dio pobunjenika proglašavao kraljevima (Horbury, Davies & Sturdy, 1999:129). Također u Djelima apostolskim 5:34-39 Gamalijel govori o pobunama u kontekstu vjerskih pokreta, odnosno djelovanja mesijanskih vođa koji su okupljali sljedbenike, a ne samo običnih razbojničkih bandi koji su se udružili radi pljačke i plijena.

235 Schürer, 1890/2009:381-382.

Kr.), Herodova sina kojega mu je rodila Kleopatra iz Jeruzalema, postavio je tetrarhom (četverovlasnikom) Bataneje, Trahonitide i Auranitide, a Heroda Antipu (4. pr. Kr. – 39. p. Kr.), Herodova najmlađeg sina, tetrarhom Galileje i Pereje. Gradove Gazu, Gadaru i Hipos (Susitu), koje su većinom nastanjivali Grci, August je izuzeo iz Arhelajeve vlasti i pripojio pokrajini Siriji. Salomi je pak Herodovom oporukom pripala Jamnija, Ašdod i Fazaelida, a Cezar joj je za kraljevsku rezidenciju predao još i Aškelon.[236]

Arhelaj je po povratku u Judeju, u kojoj je Kvintilije Var tijekom njegove odsutnosti suzbio pobune i uspostavio mir, najprije smijenio velikog svećenika Joazara, kojega je optužio za suradnju s pobunjenicima te na njegovo mjesto postavio brata mu Eleazara. Kasnije je još dva puta smjenjivao i postavljao velike svećenike. Tim je činom na sebe navukao srdžbu onih Židova koji se nisu mirili s time da vladar postavlja i smjenjuje velikog svećenika, a kamoli da to radi iz koristoljublja. Dodatno je na sebe navukao ogorčenje pobožnih Židova oženivši se Glafirom, udovicom svoga brata Aleksandra, što je Zakonom (Lev 18:16) zabranjeno. Ugledavši se na oca, Arhelaj se dao u raskošne i rastrošne građevinske pothvate. U Jerihonu si je proširio i uredio palaču, nakon čega je nekoliko kilometara sjevernije utemeljio naselje koje je po sebi nazvao Arhelaida. Njegova vladavina, koju Flavije naziva "barbarskom" i "tiranskom", poticala je nemire i nezadovoljstvo u narodu. Nakon deset godina vladanja, godine 6. p. Kr., braća Filip i Antipa, koji su se vjerojatno bojali da bi Arhelajevo raskalašeno, rastrošno i nasilno vladanje moglo potaknuti ustanak koji bi se potom proširio i na njihovo područje, skupa s judejskim i samarijskim glavarima, optužili su Arhelaja pred Augustom za neposluh. August ga je pozvao u Rim, oduzeo mu vlast i poslao ga u izgnanstvo u Galiju, gdje je deset godina kasnije umro.

August je zaplijenio svu Arhelajevu imovinu, a područja koja su činila njegovu etnarhiju objedinjena su u judejsku prefekturu koja

236 *Ant*. 17:317-321.

je labavo pripojena pokrajini Siriji. Vlast u Judeji predana je u ruke rimskom namjesniku s naslovom prefekta (*praefectus*),[237] koji je bio neizravno podređen upravitelju (*legatus Augusti pro praetore*) Sirije. Glavnim gradom Judeje postala je Cezareja na moru (*Caesarea Maritima*, bivša Stratonova kula), iz koje je put do Rima bio jednostavniji i brži i čije je uglavnom nežidovsko stanovništvo bilo sklonije Rimljanima od Judejaca.

Herod Filip

Arhelajeva su braća bila uspješniji vladari. Tetrarh Filip ovladao je sjevernim i sjeveroistočnim područjima Herodove kraljevine Iturejom (Panejom), Gaulanitidom (Golanom), Batanejom, Trahonitidom i Auranitidom. Ta su područja mahom nastanjivali nežidovi. Filip je u podnožju planine Hermona na izvoru rijeke Jordana utemeljio grad Banijas koji je nazvao Cezarejom koja se, kako bi se razlučivala od Cezareje na moru, naziva Cezareja Filipova. Filip je na obali Galilejskog jezera utemeljio i Betsaidu, koju je nazvao Julia, u čast Augustove kćeri.[238] Za njegove uprave u tim je krajevima vladao mir, a Filip je ostao zabilježen kao miroljubiv i pravičan vladar, koji je svojim područjima upravljao razborito i vješto. Usto je bio i prijatelj Rimljana te je iskovao prve židovske kovanice na kojima je bio lik Augusta i kasnije Tiberija. Njegova je žena bila Saloma, kći Herodijade, po njezinu prvom mužu unuka Heroda i Mariamne II. (kćeri velikog svećenika Šimuna), ali poroda nisu imali.[239] Nakon što je godine 34. umro bez nasljednika, njegova su

237 Taj je naslov nakon vladavine Agripe I. promijenjen u *prokurator.*

238 *Ant.* 18:28. Filip je ove gradove po svoj prilici utemeljio na samom početku svoje vladavine, što se da pretpostaviti i iz imenovanja grada po, kako Flavije navodi, Augustovoj kćeri Juliji (39. pr. Kr. – 14. p. Kr.). Taj odabir imena pomalo zbunjuje, budući da je nedugo nakon Filipova preuzimanja vlasti Julia u Rimu optužena za nevjeru prema mužu Tiberiju i ocu te prognana iz Rima. Augustova žena Livija Druzila također je bila poznata kao Julia (Julia Augusta), ali tek nakon Augustove smrti 14. godine p. Kr. pa je Flavijev navod po svoj prilici točan.

239 *Ant.* 18:136. To je vjerojatno Saloma koja je pred kraljem plesala i od njega zatražila glavu Ivana Krstitelja (koju kako smo već napomenuli evanđelja ne navode po imenu), ali njezin identitet i kronologija nisu neupitni (vidi *EJ, 2nd edition, Vol. 17,* “Salome”).

područja najprije pripojena pokrajini Siriji, a potom su 37. predana pod vlast Heroda Agripe I.

Herod Antipa

Antipa je vladao Galilejom i Perejom, najbogatijim područjima Herodove kraljevine. Galileja je u njegovo vrijeme bila u značajnoj mjeri naseljena Židovima. Iako ih je od Jeruzalema razdvajala pokrajina Samarija s tamošnjim nežidovskim i često neprijateljski raspoloženim življem, ti su Židovi bili pobožni i držali su se Zakona i tradicije koliko i njihovi sunarodnjaci u Judeji. Ali, za razliku od onih u Judeji, galilejski su Židovi živjeli u skladnijem odnosu sa svojim vladarom. Iako se iz Flavijeva opisa ustanka iz 66. godine da pretpostaviti kako je Galileja od početka bila važno uporište židovskih pobunjenika, Galileja je sve do tada zapravo bila dosta mirno područje. Galilejski ustanci koji su potresali pokrajinu od Pompejeva osvajanja do dolaska Heroda Velikog na vlast (63. – 37. pr. Kr.), već su bili davna prošlost. U Galileji je bilo sukoba i razbojničkih pohoda, ali oni uglavnom nisu bili potaknuti političkim porivima. Jedini izrazito proturimski napad između 37. pr. Kr. i 66. p. Kr. zabilježen je 4. godine pr. Kr. kada je napadnuta kraljevska palača u Seforisu.[240] Taj je ustanak brzo ugušen pa je Antipina vlast protjecala bez puno unutarnjih potresa i nemira. Štoviše, Novi zavjet spominje skupinu imenom *herodovci* koji su djelovali i u Antipinoj Galileji i u Judeji, rimskoj prefekturi.[241] O njima se ne zna mnogo, budući da se spominju samo letimice, ali jasno je da su

240 Vidi Uriel Rappaport "How Anti-Roman Was the Galilee?" in Levine, 1992:95-102. Seforis je u vrijeme Gabinijeve podjele, oko 57. pr. Kr., postao administrativno središte Galileje (*Ant.* 14:91). Nakon što ga je 37. pr. Kr. zauzeo Herod, grad je postao sjedište njegove uprave sjevernih krajeva. Nakon Herodove smrti grad je napao Juda, sin Ezekijin, osvojio palaču i iz nje zaplijenio oružje i novac kojima je opremio vojsku (*Ant.* 17:271-272).

241 Mt 22:16, Mk 3:6; 12:13. Ova se skupina spominje samo u Novom zavjetu, i to letimice, bez pojašnjenja osim što je Isus upozoravao protiv njihova nauka. Među povjesničarima postoje različita mišljenja o njihovu nastanku i ciljevima, a neki ih poistovjećuju s Herodovim židovskim pristašama koje Flavije prvi put spominje opisujući bitku kojom je Herod zauzeo Jeruzalem (*Ant.* 14:479).

zagovarali obnavljanje vladavine dinastije Heroda Velikog na cijelom području njegove nekadašnje kraljevine, a sve pod vrhovnom političkom i ekonomskom vlašću Rima. Vrlo je vjerojatno da su za novoga kralja priželjkivali upravo Antipu. Sve u svemu, s velikom se sigurnošću može izvući zaključak kako je većina Židova na Antipinu području bila nezainteresirana za političke prevrate. Mnogi od njih bili su nezainteresirani općenito za politička zbivanja, dok su drugi zdušno podržavali Antipinu vladavinu i čak je željeli proširiti. Učenje i djelovanje Isusa iz Nazareta većim se dijelom odvijalo upravo na njegovu području. Kao što znamo iz novozavjetnoga teksta, ni Isusov pokret nije bio politički djelatan. Dodatnu političku sigurnost Antipi je pružao njegov iznimno dobar odnos s Tiberijem (14. – 37.), rimskim carem koji je naslijedio Augusta budući da je bio njegov sin po posvojenju. To će prijateljstvo, kao i Antipino čvrsto i sigurno održanje na vlasti, trajati sve do Tiberijeve smrti. U Tiberijevu čast Antipa je grad koji je utemeljio na obali Galilejskog jezera nazvao Tiberijadom.[242] Jedine nevolje Heroda Antipe, od kojih je najpoznatija epizoda s njegovom ženom Herodijadom, a koju spominju i Novi zavjet i Flavije, proizlazile su iz njegovih nesređenih obiteljskih odnosa.

Izravna rimska vlast nad Judejom

U vrijeme kad je između Antipe i nabatejskog kralja Arete izbio rat, pokrajinom Judejom, koja je obuhvaćala još i Samariju i Idumeju, već tri desetljeća upravljali su rimski prefekti Koponije (6. – 9.),

242 Grad Tiberijada izgrađen je između 14. i 18. godine, a po dovršetku gradnje postao je glavnim gradom Galileje. Antipa je provodio aktivno naseljavanje pa je grad brzo napučen raznolikim i izmješanim stanovništvom, Židovima i nežidovima. Neki od njih došli su u potrazi za pogodnijim mjestom za život, poput siromaha iz raznih krajeva zemlje kojima je Antipa ondje izgradio domove, dok su neki čak natjerani na selidbu (*Ant.* 18:36-38). Religiozni Židovi su pak izbjegavali Tiberijadu jer su neki dijelovi grada podignuti na prethodno uklonjenim grobnicama, kao i zbog helenizma koji je kasnije dominirao gradom.

Marko Ambibul (9. – 12.), Anije Ruf (12. – 15.), Valerije Grat (15. – 26.) i Poncije Pilat (26. – 36.). Tamošnja politička, vojna i vjerska zbivanja bila su intenzivnija nego u sjevernim krajevima. Judeja je, štoviše, postajala jednom od najnemirnijih rimskih područja uopće. Kad su židovski glavari, skupa s Filipom i Herodom Antipom od Augusta tražili da svrgne Arhelaja i Judeju stavi pod izravnu rimsku upravu, njihova je najveća nada bila da će steći vjersku autonomiju, kakvu su Rimljani običavali davati osvojenim narodima. Mnogi su se od njih nadali i da će služba velikog svećenika prestati biti sredstvo za stjecanje moći i bogaćenje u vladarovim rukama, kakvom ju je učinio Herod te da će se vratiti u okvire zacrtane Pismom. Kao i Židovi koji su nekoć od Pompeja tražili da svrgne Hasmonejce, nadali su se da će strana vlast pružiti bolji politički okvir za vjerski život, a želju za političkom neovisnosti potisnuli su do vremena kad se umiješa Bog i kad nastupi mesijansko doba. No njihova očekivanja od Rimljana pokazat će se preoptimističnima.

U doba Pilatove vladavine[243] Židovi u Judeji stalno su dizali pobune. Iz izvora se da naslutiti kako je Pilat bio surov i nasilan prema podanicima. Nedugo po dolasku na dužnost odlučio je poslati vojsku iz Cezareje u Jeruzalem da ondje prezimi. Na zastavama i znakovlju njegovih postrojba bili su cezarovi likovi, što je stanovnike Jeruzalema sablaznilo. Prijašnji prefekti i zapovjednici vojske takvo što nisu unosili u Jeruzalem i Judeju, a i Pilat je dobro znao da time krši židovski Zakon pa je predmete s likovima u grad unio noću. Čim su doznali za to svetogrđe, pred Pilatom se u Cezareji okupilo mnoštvo Židova koji su zatražili da iz grada ukloni sve predmete s likovima. Nekoliko dana su ga molili, ali bezuspješno. Pilat je držao da bi udovoljavanjem njihovu zahtjevu nanio štetu cezarovu ugledu. Šestoga dana Pilat je oko sebe pripravio vojsku pa kad su se Židovi opet okupili i tražili uklanjanje likova iz Jeruzalema, naredio im je da s isukanim mačevima iziđu

243 Godine 1961. u Cezareji je tijekom arheoloških iskapanja tamošnjega kazališta pronađen dio natpisa na kojem je između ostaloga pisalo "Poncije Pilat, prefekt Judeje".

pred narod. Potom im je zaprijetio da će ih, ne raziđu li se smjesta, sve pogubiti. Na Pilatovo golemo iznenađenje, Židovi, kad su čuli njegovu prijetnju, legoše na tlo i izložiše vratove oštricama. Pilatu spremno objasniše da im je draže umrijeti nego gledati kako se krši drevni Zakon njihove zemlje. Impresioniran njihovom odlučnošću, Pilat je zapovjedio da se barjaci s likovima vrate iz Jeruzalema u Cezareju.[244]

Bio je to tek početak Pilatova sukobljavanja sa Židovima. Još veće negodovanje među njima izazvala je njegova odluka da do Jeruzalema izgradi akvadukt, a da za financiranje projekta uzme sredstva iz hramske blagajne. Kad su se Židovi okupili na prosvjed, Pilat je naredio vojnicima da ih napadnu. Oboružani skrivenim bodežima, vojnici su se obrušili na narod. U pokolju koji je nastao mnogi su Židovi ubijeni, a mnogi izranjavani jedva su se spasili bijegom.[245] Pilat je nastavio s gradnjom akvadukta, kojim je voda u Jeruzalem stizala s juga. Ostatci te Pilatove građevine danas se mogu vidjeti u Betlehemu.

Pilat je nasiljem odgovorio i na masovno vjersko okupljanje Samarijanaca na njihovoj svetoj gori, gori Gerizim. Samarijance je ondje okupio neki vjerski glavar, koji im je obećao da će im pokazati svete predmete iz Šatora sastanka koje je pod tu samarijsku goru pohranio Mojsije.[246] Neimenovani vođa vjerojatno je među Samarijancima potaknuo eshatološka očekivanja, a oni su u njemu prepoznali mesijansku figuru.[247] Samarijanci su se tako okupili, pod oružjem, u obližnjem mjestu Tiratabi u podnožju Gerizima i spremali se za uspon na goru. Pilat je, strahujući da je posrijedi kakva pobuna, poslao vojnike na puteve između njihova okupljališta

---

244 *Ant.* 18:55-59.

245 *Ant.* 18:60-62. Moguće je da su Židovi koji su tada nastradali bili Galilejci koji se spominju u Luki 13:1-2 "kojih krv Pilat bijaše pomiješao s krvlju njihovih žrtava".

246 *Ant.* 18:85-86. Mojsije, naravno, nije pohranio ništa u Samariji jer Jordan nije prešao (Pnz 34:4). Budući da Samarijanci prihvaćaju Petoknjižje kao i Židovi, ova je izjava, koju prenosi Flavije, neobična.

247 Vidi *EJ*, Vol. 17. str. 722.

i Gerizima. Kako su se hodočasnici uspinjali, vojnici su ih napadali, progonili i ubijali. Tu su mnogi Samarijanci izginuli, a mnogi, uključujući i neke vjerske prvake, pohvatani živi. Pilat je potom naredio da se i oni pogube.

Samarijanci, ozlojeđeni Pilatovom surovošću, poslali su izaslanstvo i požalili se Viteliju, upravitelju Sirije (35. – 39.). Izgledno je da to nije bila prva pritužba koja je Viteliju stigla na račun Pilatova zlostavljanja podanika. Godine 36. Vitelije je Pilatu zapovjedio da otputuje u Rim i ondje pred carem Tiberijem odgovara za optužbe iznesene protiv njega. U Judeju je poslao Marcelija (36. – 37.) da ga zamjeni u upravljanju zemljom dok se ne vrati. Dok je Pilat bio na putu, Tiberije je umro, a Pilat se, koliko je poznato, više nikada nije vratio u Judeju.

Početci židovske sljedbe kršćana

Vjerojatno najpoznatiji židovski učitelj u povijesti,[248] po imenu Isus, ili hebrejski Ješua (**ישוע**)[249], započeo je javno djelovanje u Galileji oko 26. godine, u vrijeme dok je Tiberije bio car, a Pilat prefekt Judeje. Dio Flavijeva opisa godina Pilatova upraviteljstva nad Judejom, koji se nalazi u *Starinama* 18:55-89, odnosi se na djelovanje Isusa iz Nazareta. Taj se dio naziva *Flavijevo svjedočanstvo* (*Testimonium Flavianum*), a njegov tekst glasi:[250]

---

248 O povijesnosti Isusova postojanja i službe postoji od 18. stoljeća polemika među povjesničarima i teolozima, o čemu zanimljiv kratak pregled vidi u Ivančić, 2000:20-27.

249 Značenje imena *Ješua* na hebrejskom jeziku je *Gospodin će spasiti* dok je korijen riječi isti kao i za riječ *spasenje*.

250 *Ant.* 18:63-64. Euzebije prenosi isti ulomak, ovdje preuzet iz hrvatskoga prijevoda *Crkvene povijesti*: "U isto se doba pojavio Isus, mudar čovjek, ako ga uopće treba nazvati čovjekom. Činio je čudesna djela. Bio je učitelj ljudi koji s užitkom prihvaćaju istinu. Za sobom je povukao mnoge Židove, ali i mnoge Grke. Isus je bio Krist. Pilat ga je prijevarom naših ljudi podigao na križ. Oni koji su ga prvi ljubili, to nisu prestali činiti. Opet im se treći dan pokazao živ. Proroštva božanskih proroka o njemu su rekla to i bezbroj drugoga. Pleme kršćana koji se po njemu zovu nije sve do sada iščezlo" (Euzebije, 2004:239, XI. 7-8).

> U to se vrijeme pojavio Isus, mudar čovjek, ukoliko uopće priliči nazvati ga čovjekom. Jer on je činio čudesna djela i bio učiteljem onih koji su radosno primali istinu. K sebi je privukao Židove, a uz njih i mnoge Grke. On je bio Krist, i kad ga je Pilat, na poticaj naših prvaka osudio na križ, oni koji su ga ljubili ne napustiše ga. Njima se ukazao ponovno, živ, treći dan, prema onome što su božanski proroci prorekli o ovoj i o tisućama drugih čudesnih stvari glede njega. Do dana današnjega nije iščezlo pleme kršćana koje je nazvano po njemu.

Pilat je, kao nositelj svjetovne vlasti u Judeji, bio ovlašten za presuđivanje smrtne kazne.[251] Kao što je iz evanđelja poznato, konačna odluka da se Isus razapne na križu bila je njegova, ali on ju je donio nevoljno jer je smatrao da Isus nije počinio djelo zbog kojega bi ga trebalo pogubiti. Sva četiri evanđelja spominju Pilata.[252]

I rimski povjesničar Tacit navodi kako je Isus pogubljen za Pilatova mandata. U *Analima* nakon opisa požara koji je za Neronove vladavine poharao Rim, a za koje je car nepravedno optužio kršćane, Tacit objašnjava tko su oni:

> Tvorac njihova imena Krist za Tiberijeve je vladavine od prokuratora Poncija Pilata kažnjen smrtnom kaznom; a pogubno je praznovjerje, načas potisnuto, stalo ponovo izbijati ne samo po Judeji, izvoru toga zla, nego i po Gradu, kamo se sa svih strana sve strašno ili sramotno slijeva i veliča.[253]

Kako ga je dio Židova smatrao Mesijom, odnosno pomazanikom, što je značenje grčke riječi "Krist", oko njega se okupio određeni

---

251 Veliko vijeće (Sanhedrin) pod vodstvom velikog svećenika steklo je visok položaj u samoupravi Judeje pod izravnom rimskom vlasti, ali njihovo pravo da nekoga osude na smrt zbog krivnje prema vjerskom zakonu ostaje upitno (vidi Horbury, Davies & Sturdy, 1999:135, kao i prijedloge za daljnje istraživanje iz fusnote 205 na istoj stranici).

252 Mt 27:2-26, Mk 15:1-15, Lk 23:1-25, Iv 18:29-40, 19:1-22.

253 Tacit, 2006:623-624 (XV 44).

broj učenika, od kojih je najvažnijih dvanaest u povijest ušlo poznato kao Dvanaest apostola. Isus i jedanaestorica od te dvanaestorice te Pavao koji se pokretu pridružio nakon Isusove smrti i uskrsnuća, od davnina se smatraju utemeljiteljima nove religije, kršćanstva. S pravom; pokret čiji su bili začetnici s vremenom je iznjedrio vjeru s jedinstvenim kanonom, te doktrinarnim i obrednim odrednicama. No, kršćanstvo je u svojim početcima bilo sljedba unutar židovstva.[254] Svi prvi vjernici bili su Židovi koji su vjerovali da su u osobi Isusa iz Nazareta ispunjena drevna proroštva o obećanom Mesiji židovskoga naroda. Jedna od većih dvojbi s kojima se susrela prva kršćanska zajednica bila je što učiniti s nežidovskim, poganskim, vjernicima: prvo treba li ih primiti u zajednicu, a drugo treba li od njih zahtijevati obdržavanje Mojsijeva zakona.[255] Promatrana iz današnje perspektive, koja je obilježena stoljećima razdvajanja i udaljavanja kršćana i Židova, međusobnim sukobima i krvavim progonima u kojima su, osim u samom početku, uglavnom stradavali Židovi, izvorna nerazdvojivost kršćana i Židova lako ostane nezamijećena. Uvriježena predodžba glede Isusova učenja u odnosu na Izrael (narod i zemlju), osjetno se razlikuje od predodžbe koju pruža temeljni izvor kršćanstva, Novi zavjet.

U Članku *Jesus: from the Jewish point of view*[256] autori Davies i Sanders ukazuju kako postoje dva oprječna ali istodobno i – naizgled paradoksalno – donekle spojiva pogleda na nastanak kršćanstva. Prvi naglašava radikalnu jedinstvenost poruke evanđelja u odnosu na sva druga učenja i vjere onoga doba. Drugi pak poruku evanđelja stavlja u kontekst u kojem je nastalo. Nadalje, ovaj drugi pogled može se podijeliti u dva pristupa: prvi kao najvažniji utjecaj za nastanak kršćanstva vidi grčko-rimski, a drugi židovski kontekst. Doista, nastanak kršćanstva kompleksno je i golemo područje povijesne i teološke znanosti. Svaki od gore spomenutih pogleda

254 Dj 28:22; usp. Skarsaune & Hvalvik, 2007.

255 Vidi Dj 14:27; 15:5-21; Gal 2:11-14.

256 Horbury, Davies & Sturdy, 1999:618-675.

zaslužuje u njoj svoje mjesto i podrobnu analizu, što nije predmet ove knjige. Držeći se njezine središnje teme, usredotočit ćemo se na ovaj posljednji pristup, na nastanak i početak kršćanske vjere u židovskom kontekstu.

Vrijeme u kojem je započela Isusova služba bilo je obilježeno mesijanskim očekivanjima. Mnoge su se skupine odvajale i čekale dolazak posljednjih vremena. Najpoznatija takva skupina je kumranska zajednica, koju su najvjerojatnije činili eseni. Te su se skupine uglavnom protivile establišmentu koji je dominirao vjerskim i političkim životom u Jeruzalemu, a čiji su najznačajniji predstavnici bili farizeji, saduceji i herodovci. Eseni su duhovna i moralna načela stavljali ispred obredne čistoće. Supstanciju su pretpostavljali formi, a formu su vidjeli bilo kao posudu koja postoji zbog sadržaja, bilo kao nešto posve zanemarivo, ovisno o stupnju radikalizma navjestitelja poruke. Isusov je nauk u određenoj mjeri bio srodan takvim pogledima.[257]

Većina Židova koji su u to vrijeme živjeli u Erec Izraelu nisu pripadali mesijanskim pokretima, no među narodom je tinjalo očekivanje Mesijina skorog dolaska. Židovi u dijaspori ta su mesijanska očekivanja ponijeli sa sobom pa je diljem Rimskoga Carstva postalo poznato da iz Judeje ima doći netko važan. Svetonije to očekivanje spominje u kontekstu Vespazijanova imenovanja carem:

> Po čitavom Istoku bila je proširena stara i postojana vjera da je od sudbine određeno da u to vrijeme zavladaju svijetom ljudi koji bi došli iz Judeje. To proročanstvo, koje se, kako se kasnije iz događaja pokazalo, ticalo rimskoga cara, protegnuli su Židovi na sebe, te su se pobunili protiv Rima.[258]

Isto proročanstvo spominje i Tacit u opisu uništenja Hrama 70. godine:

257 Avi-Yonah, 1969:152.

258 Svetonije, 1978:X. 4, str. 290.

> [V]ećina je [Židova] bila uvjerena da u starim svećeničkim spisima stoji kako će upravo u to vrijeme osiliti Istok, te će se oni koji su krenuli iz Judeje domoći vrhovne vlasti. Ta je zagonetka bila proročanstvo o Vespazijanu i Titu, no svjetina je, u uobičajenoj ljudskoj žudnji, toliku nedokučivost božanskih odluka protumačila sebi u korist i, usprkos nesrećama, nije se dala obratiti k istini.[259]

Prema kršćanskom vjerovanju, biblijska (starozavjetna) proročanstva i mesijanska očekivanja židovskoga naroda ispunila su se u osobi Isusa iz Nazareta.[260] Isus se rodio u Betlehemu, judejskom gradu nedaleko od Jeruzalema. Osmi dan po rođenju Josip i Marija su ga obrezali, kako je propisano Mojsijevim zakonom i nadjenuli mu ime Isus.[261]

Zanimljiva epizoda iz Isusova djetinjstva prepričana u Novom zavjetu je ona o hodočašću obitelji u Jeruzalem radi svetkovanja blagdana Pashe. Isus se tada zadržao u Hramu, a Josip i Marija su bez njega, misleći da je i on negdje u skupini s kojom su putovali, krenuli natrag u Galileju. Kad su vidjeli da ga nema zabrinuli su se, vratili i pronašli ga u Hramu. Isus se začudio njihovoj brizi: "Zar niste znali da ja moram biti u kući Oca svoga?"[262] Iz Isusova odgovora proizlazi njegov stav o tome što je bio židovski Hram u Jeruzalemu: Dom Božji. Posve u skladu s uvriježenim, pravovjernim židovskim poimanjem, Isus je Hram vidio kao mjesto u kojem

---

259 Tacit, 2007:V. 13, str. 632.

260 Neka od starozavjetnih proroštava na kojima se temelji kršćanska vjera su Mih 5:1 ("A ti, Betleheme Efrato, najmanji među kneževstvima Judinim, iz tebe će mi izaći onaj koji će vladati Izraelom; njegov je iskon od davnina, od vječnih vremena"), Iz 7:14 ("začet će djevica i roditi sina i nadjenut će mu ime Emanuel"), Iz 9:5-6 ("Jer, dijete nam se rodilo, sina dobismo; na plećima mu je vlast. Ime mu je: Savjetnik divni, Bog silni, Otac vječni, Knez mironosni. Nadaleko vlast će mu se sterat' i miru neće biti kraja nad prijestoljem Davidovim, nad kraljevstvom njegovim: učvrstit će ga i utvrdit u pravu i pravednosti. Od sada i dovijeka učinit će to privržena ljubav Jahve nad Vojskama"), Iz 53:1-12, a osobito stih 6 ("Za naše grijehe probodoše njega, za opačine naše njega satriješe. Na njega pade kazna – radi našeg mira, njegove nas rane iscijeliše"), Ps 22, Zah 9:9-10 itd.

261 Lk 2:21.

262 Lk 2:49.

je Bog nazočan. Isus će isto ponoviti i kasnije, nakon što iz Hrama potjera trgovce i mjenjače novca.

Isusovo je djelovanje bilo usredotočeno na Izrael i židovski narod. Njegovo polemiziranje sa židovskim vjerskim establišmentom, kojega su činili farizeji i saduceji, lako može ostaviti dojam da je Isus bio buntovnik protiv židovstva, ali nije tako. Isus se protivio onima koji su vjeru zlorabili ili su hinili pravednost i pobožnost. Upitan o farizejima na jednom mjestu, Isus je židovskom narodu rekao: "Vršite i držite sve što vam reknu, ali se ne ravnajte po njihovim djelima, jer govore, a ne vrše!"[263] Ova Isusova rečenica vrlo je važna za razumijevanje njegova odnosa prema židovstvu. Farizeji su, kao što je poznato, bili sljedba koja je uz pisani Zakon, knjige proroka i pisma, njegovala i usmenu predaju, istu onu koja je kasnije prerasla u rabinsku tradiciju, te kao nadahnute priznavala i druge židovske knjige osim onih koje čine Sveto pismo.[264] Ipak, tek u dodiru s nežidovima, Isusovo se židovstvo očituje u svoj striktnosti i postojanosti. Evo nekoliko primjera:

1. U razgovoru sa Samarijankom na Jakovljevu zdencu, Isus joj veli: "Vi [nežidovi] ne znate čemu se klanjate; mi znamo čemu se klanjamo jer spasenje dolazi od Židova."[265]
2. Kad su učenici nagovarali Isusa da usliši molitvu nekoga rimskog časnika, njihov argument, koji je Isus uvažio, bio je: "Zaslužuje da mu to učiniš jer voli naš narod. I sinagogu nam je sagradio."[266]
3. Kad ga je neka Kananejka, nežidovka, molila da joj iscijeli kćer, Isus joj je uzvratio da je poslan samo "k izgubljenim ovcama doma Izraelova". Nežidove je u tom razgovoru nazvao "psićima", a Žido-

263 Mt 23:3.

264 U ovom je kontekstu zanimljivo primijetiti kako se i na drugim mjestima u Novom zavjetu mogu pronaći slične misli. U poslanici Hebrejima 11:32-37 neki dijelovi podsjećaju na dijelove knjiga pseudoepigrafe (*Izaijino mučeništvo*), Judin opis Mihaelove borbe za Mojsijevo tijelo je iz knjige istog žanra poznate kao *Mojsijevo uznesenje*, dok u stihovima 14-15 Juda navodi stihove iz 1 Henoka.

265 Iv 4:22.

266 Lk 7:5.

ve "djecom". Tek nakon što je Kananejka ponizno prihvatila takav diskurs i opet ga zamolila, Isus je učinio što je tražila.[267]

Povijesni i duhovni kontinuitet starozavjetnih i novozavjetnih zbivanja, objava, bogoštovlja, proroštava i obećanja temelj je vjerodostojnosti kršćanske poruke koju su nakon Isusa definirali autori kanoniziranih poslanica, osobito apostol Pavao.[268] Poslanicu Hebrejima autor započinje navođenjem kontinuiteta od proroka koji su govorili ocima, do Isusova vremena (Heb 1:1-2), a zatim poziva na nasljedovanje Božjih ljudi i žena koji su baštinili istu vjeru i ista obećanja (Heb 11:8-40). Kontinuitet vjere od presudne je važnosti za identitet Crkve kao štovateljice istoga Boga kojega štuje Izrael, te baštinice istih Božjih objava i blagoslova kakve su nekoć primili patrijarsi, Mojsije i proroci. Povijesni je kontinuitet dokaz da je vjera u Isusa kao Mesiju ispunjenje drevnih obećanja danih Izraelu, a ne novotarija. Nasuprot tomu, u novozavjetnim poslanicama poganskim crkvama ne spominje se nikakav kontinuitet, niti ga ima. Pavao poziva nežidovske vjernike da ostave prijašnje načine života i religijska uvjerenja,[269] te da sa zahvalnošću prepoznaju da su grane divlje masline, odsječeni i protiv prirode pricijepljeni na pitomu maslinu i njezin korijen, koja je Izrael (Rim 11:17-24). Poganski su vjernici, prema Pavlu, ponovnim rođenjem čudesno postali dionicima Izraelove duhovne baštine te bi prema Bogu ali i židovskom narodu trebali gajiti stav zahvalnosti. Ova Pavlova poruka izblijedjela je do konca 2. stoljeća, a značajan dio Crkve prihvatio je mišljenje da je Bog napustio židovski narod i da je Crkva zamijenila Izrael. To je vjerovanje tijekom daljnje povije-

267 Mt 15:21-28.

268 Vidi primjerice Isusova rodoslovlja u Mt 1:1-17 i Lk 3:23-38, Dj 3:21 i Heb 11.

269 Rimljanima Pavao naglašava novi život u Kristu (6:11; 8:1,2), a Korinćanima piše da je većinu njih Bog izabrao kao neplemenite i prijezira vrijedne (1 Kor 1:26-30). Među Filipljanima je Bog "počeo dobro djelo" (1:6). Kološani su "nekad bili otuđeni [...] neprijatelji svojim mišljenjem i zlim djelima" (1:21), a Solunjani su se "obratili od idola k Bogu" (1 Sol 1:9) te su postali "nasljedovatelji Božjih kršćanskih crkava u Judeji" (1 Sol 2:14).

sti postalo posve uvriježeno u kršćanstvu. Povratak na Pavlovo i novozavjetno viđenje Izraela i židovstva kao korijena kršćanske vjere zbit će se puno kasnije. Tek u 20. stoljeću, u kontekstu židovskoga povratka na Cion i obnove Države Izraela, kršćani će reintepretirati značenje riječi *Izrael*, prihvatiti da su Židovi, skupa s Crkvom, i dalje narod Božji, a filosemitizam će postati srednjostrujaški pokret među kršćanima (više o toj temi bit će riječi u poglavlju o kršćanskom cionizmu).

Kaligulina vladavina Rimskim Carstvom

Tiberija je nakon smrti 37. godine naslijedio Kaligula (37. – 41.).[270] Početak njegove vladavine Rimljanima je donio nekoliko promjena nabolje u odnosu na Tiberijevo doba. Godine 38. objavio je stanje javnih financija koje je Tiberije tajio, dokinuo je neke poreze, ponovno uspostavio izborne skupštine u kojima je narod imao pravo glasa i pomogao nekima čija je imovina bila uništena u požaru. Narodu je dijelio novac te upriličio mnoge kazališne i gladijatorske predstave, a senatorima i vitezovima raskošne gozbe.[271] Filon Aleksandrijski opisao je kako je novi Cezar na početku svoje vladavine donio zakone koji su jamčili pravicu te su svi krajevi zemlje pod rimskom upravom živjeli jednodušno i skladno, "barbari s Grcima i Grci s barbarima, vojnici s građanima i građani s vojskom", a svi su uživali mir pa se radovao sav svijet "od izlaska do zalaska sunca".[272]

Razloga za radost imali su i Židovi. Novi je rimski car bio prijatelj nikoga drugoga doli hasmonejskoga potomka Agripe, kojeg je uzdignuo do kraljevske časti. Prvi kralj Židova nakon Heroda bio je omiljen među Židovima zbog svoje privrženosti tradiciji predaka te

---

270 Najvažniji izvor za Kaligulinu biografiju je Svetonijeva povijest *Dvanaest rimskih careva* (*Gaius Suetonius Tranquillus: De vita Caesarum*; ostali podatci u popisu literature), dok Josip Flavije i Filon Aleksandrijski u svojim knjigama donose neke podatke koji se odnose na židovske prilike pod njegovom vlašću.

271 Svetonije, 1978:IV. 16-18, str. 167-168.

272 *Leg.* II. 8-10. Filon je osobno putovao iz Aleksandrije u Rim sa židovskim izaslanstvom, o čemu će biti više riječi kasnije.

plemenita podrijetla. Tako je, po prvi put od početka židovsko-rimskih odnosa, jedan židovski vladar uživao kako blisko prijateljstvo s vladarom u Rimu tako i potporu naroda kod kuće. Agripa je ostao Kaligulin prijatelj do kraja njegove kratke vladavine. No uvodna dobrohotnost između cara i njegovih podanika, i Rimljana i Židova, brzo se pretvorila u jezivu noćnu moru. Kaligula se nakon uvodnog vremena umiljavanja uz sadističku okrutnost obrušio na svoje podanike, uključujući rimske odličnike i njihove supruge. Za Judejce se pak prometnuo u prijetnju koja je umalo raspalila rat Rima protiv njihove zemlje i naroda. Razlog je bio Kaligulin bizarni hir da se proglasi božanstvom[273] i da u Hram u Jeruzalemu postavi kip sa svojim likom. Ta zapovijed, zbog koje se u Judeji spremao veliki ustanak, ostala je neizvršena jer je Kaligula umro u siječnju 41. godine. Naslijedio ga je Klaudije, koji je Carstvom vladao sljedećih trinaest godina.

Rimska prokuratura u Judeji

Prokuratori koji su u sljedeća dva desetljeća upravljali Judejom sve više su nespretnim, nemarnim i bezobzirnim, a posljednja dvojica i okrutnim, nasilnim i gramzivim načinom upravljanja u očima židovskih podanika potkopavali legitimnost rimske uprave. Prvi prokurator Kuspije Fad (44. – 46.) po stupanju na dužnost imao je ambiciju u zemlji uspostaviti red,[274] no njegova neosjetljivost na specifičnosti židovskih prilika uskoro ga je dovela do sukoba s narodom. Zatražio je, naime, da se velikosvećeničko ruho, koje su Židovi držali u tvrđavi Antoniji, ponovno[275] stavi pod nadzor Rimljana. Kad je Kasije Longin, novi upravitelj Sirije i bolji poznavatelj judejskih

273 Svetonije, 1978:IV. 52, str. 187; *Ant.* 19:4.

274 Fad je smirio sukobe između Židova iz Pereje i Grka iz Filadelfije koji su vodili pravi mali rat (*Ant.* 20:2-5).

275 Ovu su odjeću čuvali Rimljani sve do Vitelija, rimskoga upravitelja Sirije, koji je nadzor nad njom prepustio Židovima.

prilika čuo za to, odmah je s vojskom stigao u Jeruzalem svjestan da bi taj zahtjev mogao raspaliti ustanak. Židovi su od Longina zatražili da im se dopusti da caru Klaudiju pošalju izaslanstvo koje će pred njega iznijeti problem i sačekati presudu, što je on dopustio. Kad je njihovo izaslanstvo stiglo u Rim, ondje ih je saslušao mladi Agripa koji je živio kod Klaudija. On je od Cezara izmolio da im udovolji i da se posvećene haljine ne predaju Rimljanima. Tada je i brat kralja Agripe, Herod II., koji je vladao sirijskom pokrajinom Halkidom, od Klaudija zatražio da mu preda vlast nad Hramom i hramskom blagajnom te pravo izbora velikog svećenika. Klaudije je i tu molbu ispunio. Tako je iz izravne rimske vlasti bila izuzeta uprava hramskim bogoštovljem, a opasnost od ustanka na neko vrijeme izbjegnuta. Ovakvo Klaudijevo uređenje osjetljivih vjerskih pitanja pokazatelj je njegove dobre upućenosti u judejske prilike. No ta politička mudrost neće krasiti njegove nasljednike.

U Judeji se za Fadova mandata pojavio prorok, izvjesni Teuda,[276] koji je okupio oko sebe mnoštvo sljedbenika obećavši im ispunjenje mesijanskih snova. Fad ga je dao pogubiti, ali slični proroci od tada se sve češće pojavljuju diljem Judeje. Godine 46. Fada je zamijenio Tiberije Julije Aleksandar (46. – 48.), jedini Židov koji je obnašao službu rimskoga prokuratora Judeje.[277] On je uhvatio Jakova i Šimuna, sinove Jude Galilejca, ustanika iz Kvirinijeva vremena te dao da se pogube razapinjanjem na križ.

Veće nevolje u Judeju su došle s novim prokuratorom Ventidijem Kumanom (48. – 52.).[278] Kuman je u židovsku zemlju došao s ambicijom da uvede trajni mir. Opasnost od mogućih nemira prepoznao je u približavanju blagdana Pashe, kada se mnoštvo hodočasnika slijevalo u Jeruzalem. Kao što su činili i njegovi prethodnici, zapovjedio je jednoj pukovniji vojske da zauzme položaje oko

276 Ovo nije Teuda koji se spominje i u Dj 5:36-37.

277 Njegov je otac bio Aleksandar Lizimah, *alabark* židovske zajednice u Aleksandriji, a njegov stric glasoviti židovski filozof Filon Aleksandrijski.

278 O tome kako je Ventidije, kao i njegov sljednik Feliks, raspirivao sukobe vidi i Tacit, *Anali* XII. 54.

Hrama. Hodočasnicima koji su se okupili u gradu nije bilo neobično vidjeti vojnike tako raspoređene pa su prva tri dana svetkovanja prošla mirno. Ali četvrtoga dana jedan je rimski vojnik u blizini Hrama rastvorio hlače i spolovilo izložio pogledu mnoštva. Židovi su digli graju, a onda je netko iz gomile optužio Kumana da je toga vojnika osobno poslao s nalogom da isprovocira hodočasnike. Kad je Kuman osjetio da mu prijeti ugroza, jer narod je sve glasnije prosvjedovao, pozvao je dodatne postrojbe. Na prizor vojnika kako se približavaju pod punom bojnom opremom, gomila naroda počela je kaotično bježati. Panično trčeći uskim prolazima mnogi su hodočasnici pali i skončali pod nogama gomile.[279] Dok je narod naricao nad poginulima, neki od hodočasnika napali su nedaleko od Jeruzalema, na Kraljevskom putu, nekoga carskog službenika te ga orobili. Primivši vijest o tome, Kuman je poslao vojsku da pohara naselja u okolici mjesta napada, a vodeće ljude iz tog kraja dovede k njemu vezane. Poslani vojnici dali su se u premetačinu kuća i pljačku, tijekom koje je jedan od njih pronašao svitak Tore. Iznio ga je pred okupljeni narod te ga počeo derati, bacajući na zemlju uz pogrde i psovke komad po komad Svetoga pisma. Vijest o tom svetogrđu odmah se pronijela Judejom i zemlja je opet bila na rubu ustanka. Tek Kumanova zapovijed da se toga vojnika pogubi donijela je kratkotrajno smirenje.

Klaudijev sljedeći kadrovski odabir prokuratora Judeje bio je gori od svih prethodnih. Imenovao je Antonija Feliksa (52. – 60.), koji je nekoć bio rob, a "dodjela prokuratorstva s vojnim zapovjedništvom na slobodnjaka bilo je nešto nečuveno".[280] Jedna od osoba zaslužnih za Feliksovo imenovanje bio je Jonatan ben Anan, koji je od Klaudija isposlovao smjenu Feliksova prethodnika Kumana.[281] Jonatan je bio veliki svećenik 36. – 37. godine, a narod ga je držao

279 Flavije piše da je tada izginulo dvadeset tisuća Židova.

280 Schürer, 1890/2009:460-461. O njegovoj okrutnosti piše i Tacit, inače nimalo naklonjen Judejcima, pa na jednom mjestu navodi da je Feliks "vođen ropskom ćudi, svom okrutnošću i samovoljom vršio kraljevsko pravo" (*Historije* V. 9).

281 *Ant.* 20:162.

pravednikom. On je novoga prokuratora često korio zbog okrutnosti i nepravednosti, zbog čega ga je Feliks odlučio ubiti. Unajmio je skupinu plaćenih ubojica, kojima je obećao da ih nikakva kazna neće stići ubiju li Jonatana, što su oni i učinili. Kad su vidjeli da Feliks drži zadanu riječ i da je ubojstvo prošlo nekažnjeno, odlučili su nastaviti s ubijanjima. Prerušeni u hodočasnike poubijali su neke ljude koji su se zamjerili njima osobno, a potom su svoje usluge plaćenih ubojica ponudili i drugim osvetoljubivim građanima. Ubojstva na jeruzalemskim ulicama su učestala. Ljudi su pogibali od njihove ruke u raznim dijelovima grada, a neki i u samome Hramu, što je Flavije izdvojio kao osobito opako i svetogrdno. Upravo zbog te prolivene krvi u Hramu, on piše:

> A to mi se čini da je razlogom što je Bog, iz srdžbe prema opakosti tih ljudi, odbacio naš grad. Pa ni Hram više nije držao dovoljno čistim da u njemu prebiva, već je protiv nas doveo Rimljane i na grad se obrušio vatrom da ga pročisti. Na nas, naše žene i našu djecu donio je ropstvo, kao da nas je želio kroz sve te nevolje opametiti.[282]

U gradu je zavladao strah. Narod nije naviknuo da se u Jeruzalemu događaju brutalna ubojstva, a da ubojice prolaze nekažnjeno. Jedni su, onako zbunjeni i zgroženi, razloge tomu tražili u Božjoj kazni. Drugi su za nepravdu okrivljivali Rimljane pa je političko nezadovoljstvo među Židovima jačalo. Među političkim oponentima Rima od toga se vremena javljaju *sikariji*,[283] za koje Flavije u *Židovskim ratovima* veli da su nastali upravo iz skupine koja je ubila Jonatana.[284]

---

282 *Ant.* 20:166; o Jonatanovu i ostalim ubojstvima vidi *Ant.* 20:162-165.

283 Ime ove skupine dolazi od latinske riječi za mali zakrivljeni bodež *sica*. Oni su takav bodež nosili skriven pod odjećom te bi njime iznenada napadali protivnike, često na mjestima javnog okupljanja (*Ant.* 20:186).

284 *Bell.* 2:256. Teško je povezati nastanak proturimske židovke skupine s istom skupinom koja je po nalogu prokuratora ubila velikog svećenika. Objašnjenje za taj paradoks možda leži u Flavijevu nastojanju da židovske političke ustanike prikaže kao razbojnike.

Rasulo koje je nastajalo osobito je pogodovalo raznovrsnim vjerskim učiteljima, prorocima, mesijama i čudotvorcima koji su narod pozivali da ih slijedi jer će Bog, tvrdili su, preko njih izvesti velika čudesa. Flavije s osobitim gađenjem opisuje takve vjerske poticatelje nemira, koji u usporedbi s političkim (sikarijima, zelotima) "nisu bili toliko prljavi u djelima, ali su bili opakiji u nakanama. Takvi su [...] obmanjivali i zavodili narod hineći božansko nadahnuće."[285] Feliks je, čini se, ispravno procijenio opasnost koja rimskoj vlasti prijeti od mesijanskih skupina pa je na njih, čim bi se koja pojavila, slao legionare i uništavao ih.[286] Nove skupine brzo su zauzimale mjesto uništenih. Dio mesijanskih vođa sljedbenike je privlačio karizmom, a dio prisilom pa su neka sela čiji su stanovnici odbili pridružiti se takvim pokretima popalili i opljačkali sami "mesije".[287]

Nakon Feliksa prokurator je dvije godine bio Porcije Fest (60. – 62.), a potom Albinije (62. – 64.) za kojeg Flavije veli da "nije bilo zloće koja se mogla imenom nazvati, a da on u njoj nije imao kakva udjela".[288] Godine 64. njega je naslijedio Gesije Flor (64. – 66.). Njegovo je imenovanje predstavljalo jednu od najvećih pogrješaka u dotadašnjoj rimskoj politici u Judeji. Flor se odmah po dolasku toliko iskazao u zloći, okrutnosti i gramzivosti, da je u usporedbi s njime, Flavije veli, čak i Albinije izgledao poput kakva dobročinitelja. Albinije je, Flavije piše, opačine činio potajice, dok je Flor svoje iznosio na svjetlo dana, tako da je pompoznost nepravdi bila gora od samih nepravdi.[289] Flor je za mito štitio i neke razbojničke

---

285 *Bell.* 2:258-259.

286 Sljedba koju je u to vrijeme pokrenuo neki Egipćanin spominje se u Novom zavjetu (Dj 21:38); vidi i *Bell.* 2:261.

287 *Ant.* 20:167-172. Pojavljivanje "mesija" i mesijanskih pokreta podsjeća na Isusovo upozorenje iz Mt 24:23-25, Lk 17:23 te Lk 21:8.

288 *Bell.* 2:272. Albinije, kao i njegov sljednik Flor, mora da su bili općenito na vrlo zlu glasu i među Rimljanima, budući da ih Flavije u svom djelu, koje su njegovi rimski patroni iz obitelji Flavijevaca odobrili za objavljivanje, proziva kao izravne krivce na početak židovske pobune; vidi i *Ant.* 20:215; *Bell.* 2:273.

289 *Ant.* 20:253-254, *Bell.* 2:277.

bande, koje su bez straha od kazne plijenile po Judeji.[290] Eklatantna nepravda iza koje stoji državna vlast, za židovsku je percepciju legitimnosti rimske uprave u Judeji bila pogubnija nego što su Rimljani mogli i pretpostaviti.

Događaji koji su prethodili ustanku

Upravitelj Sirije i Florov nadređeni zapovjednik u to je vrijeme bio Cestije Gal (63. – 67.).[291] Kad je on godine 64. ili 65. na blagdan Pashe došao u Jeruzalem, u kojem se prema Flaviju okupilo tri milijuna hodočasnika,[292] Židovi su pred njega iznijeli svoje nezadovoljstvo Florovom upravom. Gal im je obećao pomoći, ali se potom vratio u Antiohiju ne poduzevši ništa. Flor, koji ga je pratio dio puta, vjerojatno ga je uvjerio kako će se pobrinuti da se previranja u Judeji smire. Galova neodlučnost, koja će se i kasnije u nekoliko presudnih trenutaka pokazati važnim čimbenikom destabilizacije Judeje, dodatno je pogoršala židovsko-rimske odnose. On je za sobom ostavio Židove u još većoj nemilosti opakoga prokuratora, koji im nije mogao oprostiti optužbe izrečene protiv njega pred Galom. Flor je bio siguran i da će Židovi svoje žalbe pokušati iznijeti i pred samim carem. S obzirom na uspjehe koje su neka njihova ranija izaslanstva polučila u Rimu, imao je razloga za zabrinutost. Zato je smislio opak naum: raspiriti među Židovima ustanak. Rasplamsa li se Judejom sveopći kaos i revolt, mislio je, nitko se više neće obazirati na židovske prigovore glede, u usporedbi s ustankom, sporednih i beznačajnih stvari.[293]

Prigoda se ukazala u Cezareji kad su tamošnji Grci na šabat poslali nekog sugrađanina da pred sinagogom žrtvuje ptice. To je među Židovima izazvalo uzbunu. Neki ratoborni židovski mladići željeli su se odmah obračunati s provokatorima, dok su oni stariji

290 Zbog pljačke i nasilja mnogi su Židovi tada iselili iz Judeje pa su cijeli krajevi opustjeli (*Ant.* 20:256, *Bell.* 2:279).

291 Tacit, 2006: XV. 25.

292 *Bell.* 2:280.

293 *Bell.* 2:280-283.

i umjereni mislili da je nužno dogovorno povratiti prava koja su Židovima u gradu uzeta. No sukob je već bio neizbježan. Došlo je do ulične tučnjave, ali se Židovi nisu usuđivali punom snagom uzvratiti grčkim bandama, nego su i dalje vjerovali da će rimski upravitelj stati u njihovu obranu. Pokupili su svoje svitke sa Svetim pismima te se povukli u obližnju Narbatu. Njihovi su starješine otišli kod Flora u Sebastu, kako bi ga podsjetili na novce koje je od njih primio i zatražili da im pomogne. Na njihovo iznenađenje Flor je zapovjedio da ih se zatoči.

Kad su stanovnici Jeruzalema doznali o zbivanjima u Cezareji, uzbunili su se i gradom su se počeli širiti nemiri. Flor je hitro s vojskom stigao u Jeruzalem i nakon svađe s gradskim prvacima zapovjedio vojnicima da poharaju gradsku tržnicu. Vojnici su nakon tržnice počeli provaljivati i u kuće, iz njih odnositi plijen, a potom i ubijati Židove koji su im se usprotivili. Nasilje je uskoro uzelo maha pa su vojnici ubijali i one koji su bježali pred njima, ne štedeći ni žene i djecu. Potom su pohvatali neke od mirnijih građana Jeruzalema, ljude koji ni na koji način nisu sudjelovali u raspirivanju nereda, i doveli ih pred Flora. Mnogi od njih bili su pripadnici plemićkog staleža ekvestrijanaca, rodom Židovi, ali građanstvom Rimljani, romanizirani i helenizirani lojalisti. Flor ih je dao najprije išibati, a potom pogubiti na križevima. Bilo je to nečuveno nedjelo; postupak kakav nitko nikad nije učinio otkako je Rim ovladao Judejom. Taj je događaj za kasniju židovsku povijest značio važnu referentnu točku, jer je predstavljao opovrgavanje mita često raširena među Židovima, prema kojem će asimilacijom i prihvaćanjem svjetonazora onih koji nad njima zagospodare jamačno steći njihovu naklonost i živjeti u sigurnosti. Protivnici i pobornici toga mita među Židovima često će kroz povijest biti jedni drugima najljući neprijatelji. Njihovi će sukobi narodu nanositi veliku štetu, koju će neprijatelji Židova zlurado i vješto koristiti. Mnoge će Židove iz paralizirajućeg sanjarenja u koje ih uljulja ta zamamna utopija probuditi upravo zla kob kad se iznenada obruši na njihove sunarodnjake. Tako je bilo i toga dana. Pod Florovom okrutnom rukom izginulo

je tri tisuće i šesto židovskih stanovnika Jeruzalema. Kad su ostali vidjeli kako su prošla njihova braća, koja su pred rimskim vlastima do tada bila u povlaštenu položaju, postalo im je jasno koliko su bezvrijedni njihovi životi u očima toga čovjeka. Na ustanak protiv rimske vlasti odjedanput mnogi više nisu gledali kao na ludost koja će gradu i narodu donijeti propast, nego kao na jedini mogući izlaz iz jada i životne ugroze koji su ih snašli. Zbog tih je zlodjela rimska vlast ostala bez legitimiteta, a Židovi bez vjerske obveze da joj se pokoravaju. U narodu je jačala vjerska čežnja i nada: možda će Bog učiniti čudo i Izraela osloboditi od rimske tiranije, kako ih je nekoć oslobodio od seleukidske? Neki Židovi pograbili su oružje i spremili se na sukob s Rimljanima. Flor je na to neočekivano napustio Jeruzalem i povukao se u Cezareju. To je ojačalo uvjerljivost argumenata onoga dijela jeruzalemskih Židova koji su zagovarali ustanak. Što sve nisu učinili prije uzimanja oružja, ne bi li pokazali pokornost prema predstavnicima vlasti. Svaki njihov iskorak u tom smjeru Flor je iskoristio kako bi im još više naudio i još dublje ih ponizio. Što su miroljubivije Židovi dočekivali Rimljane, više ih je padalo pod njihovim brutalnim udarcima. Ali kad su se oboružali i pružili otpor, Rimljani su ustuknuli i povukli se. Jeruzalemom je tako, zahvaljujući onom ratobornijem dijelu stanovništva, napokon zavladao mir.

Kralj Agripa je u međuvremenu shvatio da su Židovi na rubu općeg ustanka. Požurio je u Jeruzalem, okupio mnoštvo najutjecajnijih ljudi i obratio im se žarkim, uvjerljivim i dirljivim govorom. Osnovna teza njegova dugačkog govora koji Flavije prenosi u cijelosti[294] bila je da je Rim toliko snažan da bi svaki pokušaj ustanka neminovno značio strašno razaranje židovske zemlje, uništenje naroda, kao i svetoga grada i Hrama. Narod je na to uzvratio kako njihova pobuna ne bi bila usmjerena protiv Rima, nego protiv Flora. Kao dokaz da im je nakana ostati u podložnosti Rimu, odlučili su prikupiti carski porez koji su dugovali. Ali kako je Agripa nava-

294 *Bell.* 2:345-401.

ljivao da se i Floru pokore dok car ne pošalje drugoga upravitelja, Židovi su ga počeli obasipati pogrdama, a potom i kamenjem. Srdit i razočaran, Agripa se nakon toga povukao u svoju kraljevinu, ostavivši za sobom Judeju na rubu rata, kojoj više nije mogao pomoći.

Židovski ustanak i opsada Jeruzalema

Povjesničar Avi-Yonah razloge početka židovskih ustanaka protiv Rima u Erec Izraelu vidi u dva ključna čimbenika: mesijanskim iščekivanjima Židova i lošoj vladavini Rimljana.[295] Iz mnogih je Flavijevih opisa teško zaključiti tko je pripadao kojoj struji, religijskoj ili političkoj, budući da je on Židove koji su zagovarali ustanak mahom nazivao "razbojnicima" ne ulazeći odveć u motive pojedinih vođa i ustaničkih skupina. Sami zeloti, koji su se borili pod sloganom da u Izraelu "nema vladara do Boga", kao i sikariji i sljedbenici raznih karizmatičnih vođa, sigurno nisu imali jedinstven i osmišljen politički program ni sustav vjerovanja, kao što su imali farizeji i saduceji. Njihove su formacije često bile stvorene spontano i *ad hoc*. Kad bi se pojavio kakav sposoban, karizmatičan i odvažan vođa, oko njega bi se okupila vojska, a broj njegovih sljedbenika potom bi rastao ili opadao ovisno o njegovoj uvjerljivosti, uspjesima ili neuspjesima skupine te općim prilikama u Judeji. Ustanak je buknuo kad je takvih skupina bilo toliko da su i oni među Židovima koji nisu držali da je pametno srljati u rat počeli vjerovati da je moguće zbaciti jaram Rima. Pa ipak, ma kolika da je u određenim krajevima bila židovska brojnost i snaga, glasovitost rimske sile kao nepobjedive mogla je, kod onih koji su koliko-toliko objektivno shvaćali stvarni omjer snaga, potisnuti samo žarka vjera da će Bog napokon stati uz svoj narod i pomoći mu da zbaci tuđinsku vlast. Osim ljudi žarke vjere, među Židovima je bio i velik broj onih, vjerojatno većina, koji uopće nisu shvaćali razmjere su-

295 Avi-Yonah, 1972:89.

koba i odnose snaga. I oni su, naravno, bili ljudi vjere, ali za takve je teško reći jesu li se na ustanak digli više iz vjere ili pak iz lakovjerja utemeljena na neznanju. Većina takvih bili su seljaci, ribari i drugi pripadnici nižih staleža, koji su živjeli izvan gradova. Flavije, čija su djela najvažniji izvor za izučavanje nastanka i tijeka ustanka, nije ostavio dostatne podatke iz kojih bismo mogli proniknuti u nijanse njihovih nedvojbeno složenih i raznolikih motiva. On je pisao iz okvira svoga svjetonazorskoga, staleškoga, političkoga i osobnoga apologetskog konteksta, kojim su dominirale društvene, ekonomske i upravno-političke prilike, dok je eshatološko i duhovno često olako nazivao razbojničkim i nerazboritim.

Prvo rimsko uporište koje su ustanici osvojili bila je Masada.[296] Istodobno je u Jeruzalemu mladić Eleazar, upravitelj Hrama i sin velikog svećenika Ane, nagovorio svećenike da prestanu prinositi žrtve i upravljati molitve u korist stranaca pa tako i cara. Kako su te molitve za cara istodobno bile i znak priznavanja njegove vrhovne vlasti, njihovo dokinuće značilo je otvoren sukob s Rimom.[297] To su dobro razumjeli glavari naroda i svećenici koji su se još uvijek nadali da je rat moguće zaustaviti. Oni su okupili ponajbolje poznavatelje Zakona i tradicije među svećenicima, koji su ustanicima pokušali objasniti da je prinošenje žrtava i molitvi za strance u Hramu starinski običaj koji nije uputno prekidati. Uzalud. Kad su uvidjeli da njihove riječi ne dopiru do ustaničkih ušiju i srca, poslali su glasnike i Floru i Agripi te od njih zatražili da pošalju vojsku i zaustave pobunu prije nego što bude kasno. Flor se na njihov vapaj oglušio; njemu je raspirivanje sukoba odgovaralo. Agripa je pak iz Auranitide, Bataneje i Trahonitide poslao u Jeruzalem tri tisuće konjanika. Njihovu dolasku obradovali su se veliki svećenici i dio građana koji je želio mir, a među kojima je bila većina gradske aristokracije. Oni su zauzeli Gornji grad. Ustanici su pak osvojili Donji grad i Hramsku goru s pripadajućim utvrdama. Potom su na-

296 *Bell*. 2:408.

297 *Bell*. 2:409-410.

pali jedni druge, najprije iz zaklona odapinjući strijele i kamenje iz praćki, a onda i kratkotrajnim jurišima. Kako se rat širio, ustanici su od Rimljana zauzeli dvije važne utvrde: Kiprus u Blizini Jerihona i Maheront. Vijest o ratu u Judeji brzo se proširio okolnim zemljama i ugrozio mnoge židovske zajednice u dijaspori.[298]

Gal je pak podigao dvanaestu legiju smještenu u Antiohiji, dodatne postrojbe iz nekih drugih legija i krenuo prema Judeji preko Ptolemaide. Usput su mu se pridruživale postrojbe savezničkih kraljeva, među kojima je bio i Agripa s tri tisuće pješaka i tisuću konjanika. U Ptolemaidi su se za rat protiv Židova javile razne dobrovoljačke čete, koje nisu bile obučene u vojnim vještinama, ali su bile podjednako opasne kao i profesionalna vojska: ono što im je nedostajalo u vještini nadoknađivali su žarom mržnje prema Židovima. No Cestije Gal i postrojbe koje je vodio pretrpjele su neočekivan poraz, zbog kojeg je Neron za novoga zapovjednika rimskih postrojba na Istoku postavio Tita Flavija Vespazijana. Vespazijan je okupio Petnaestu, Petu i Desetu legiju, kao i po pet kohorti iz Cezareje i Sirije. Kraljevi Agripa, Antioh i Sohem pod njegovo su zapovjedništvo stavili po tisuću pješaka strijelaca i po tisuću konjanika, a arabijski kralj Malh (*Malchus*) poslao je pet tisuća pješaka, mahom strijelaca, i tisuću konjanika. Pohod po Judeji i ostalim židovskim područjima, i to u savezu s Rimljanima, bio je pothvat u kojem se valjalo dostojno iskazati. Tako je Vespazijanova vojska brojala šezdeset tisuća vojnika, ne računajući sluge koji su pratili mnoge časnike i plemiće, a koji su i sami bili vični ratničkim vještinama.[299]

---

298 U Aleksandriji se brojna i prosperitetna židovska zajednica našla na udaru Grka, koji su iskoristili judejski ustanak kako bi egipatske Židove optužili za subverzivnost. Na stranu Grka stale su i rimske legije koje su se zatekle u gradu. Uz odobrenje gradonačelnika Tiberija Aleksandra, Rimljani su skupa s grčkim stanovništvom napali Židove u njihovoj četvrti Delti i brzo svladali njihov otpor. Poput razularene rulje upadali su u kuće i pljačkali, a svakog Židova do kojeg bi došli ubili su. Kad je tako izginulo pedeset tisuća Židova (*Bell.* 2:497), Aleksandar se sažalio i Rimljanima zapovjedio da se povuku, što su vojnici vični posluhu naredbama odmah i učinili. Ali stanovnici se nisu dali lako odvratiti od pljačke i uništavanja pa je uspostava reda u gradu potrajala još neko vrijeme.

299 *Bell.* 3:69.

Stanovnici Jotbe u Galileji prvi su pružili snažniji otpor Rimljanima. Ustanicima je zapovijedao Josip ben Matatija, kasnije poznat kao Josip Flavije. Kad je grad pao, Josipa su zarobili i doveli pred Vespazijana. Tada je rimskom vojskovođi prorekao da će on, a nakon njega i njegov sin Tit, postati rimskim carem. Vespazijan mu nije povjerovao, ali kad su se Josipova proroštva obistinila, dao ga je osloboditi.[300] Nakon Jotbe Rimljani su zauzeli Gišalu (Guš halav), Tabor i Gamlu te se počeli pripremati za prodor prema Judeji.

U Judeji i Jeruzalemu i dalje su bjesnjeli sukobi zavađenih židovskih frakcija i njihovih vođa. Šimun bar Giora, koji je držao Masadu, pustošio je idumejske krajeve i krenuo na Jeruzalem, u kojem se u okrutnosti osobito isticao Galilejac Ivan iz Gišale (**יוחנן מגוש חלב**). Zbog toga su neki građani Šimunu otvorili vrata pa su njih dvojica zaratili jedan protiv drugoga, a grad su pretvorili u bojno polje još i prije dolaska Rimljana. Od Ivana se pak odvojio jedan od zapovjednika zelota imenom Eleazar te su u jednom trenutku u Jeruzalemu međusobno ratovale tri židovske frakcije. Dok je u gradu vladalo nasilje i teror, rimski su doušnici o svemu izvještavali Vespazijana i njegove vojskovođe. Ovi potonji su počeli navaljivati na Vespazijana riječima da je kucnuo čas da krene na Jeruzalem i osvoji ga, jer u njemu vladaju podjela i nasilje. No Vespazijan je mudro procijenio drukčije. Udare li Rimljani sada na grad, zavađene stranke će se ujediniti. Treba ih pustiti da se i dalje bore jedni s drugima i ubijaju; njihov broj se tako smanjuje a Rimljani ne trpe nikakvu štetu. Umjesto napada na Jeruzalem, Vespazijan je poslao vojsku na Gadaru, grad s druge strane Jordana. Oni koji su tamo zagovarali rat, a koji su bili u manjini, pobjegli su iz grada, dok su ostali mještani sami porušili dio gradskih zidina kako bi Rimljanima pokazali da

---

300 *Bell.* 3:399-408. O svim ovim zbivanjima, naravno, doznajemo iz Josipova pera pa postoji puno razloga za sumnjičavost. S druge strane, Vespazijan i Tit sigurno su odobrili objavljivanje njegovih spisa, što istinitost barem glavnih navoda čini vjerojatnim. Ovdje je zanimljivo napomenuti kako Talmud donosi sličnu priču, prema kojoj rabin Johanan ben Zakai Vespazijanu proriče kraljevsku čast netom prije nego što mu je došao glasnik s vijestima da je Vitelije mrtav i da su rimski uglednici njega proglasili novim carem (Gitin 56a-56b), o čemu će biti više riječi u sljedećem ulomku.

ne žele sukob. Vespazijan je bio zadovoljan takvim raspletom. Vratio se u Cezareju, a Placida je poslao da progoni odbjegle ustanike Perejom prema jugu. Ovi su pak u nekoliko naselja uspjeli raspiriti ratobornost među stanovništvom. Ona je mnoge došla glave. Placidovi uvježbani, opremljeni, profesionalni konjanici uništavali su skupine Židove i s lakoćom osvajali mnoge gradove u Pereji. Dio naroda sklonio se tada iza jerihonskih zidina, no svi gradovi na istočnoj strani Jordana do Maheronta, s izuzetkom te utvrde i grada Geraze, pali su pod rimsku vlast.

Na zapadnoj pak strani Jordana, ondje gdje još nije bilo Rimljana, Židovi su se borili i ubijali međusobno. Sikariji koji su držali Masadu obilazili su naselja oko utvrde, pljačkali ih i mnoge stanovnike ubijali. Njihova je okrutnost bila tolika da su neki Židovi iz tih krajeva prebjegli Rimljanima i od njih tražili da zauzmu zemlju i uspostave mir. Vespazijanu se i dalje nije žurilo; židovski građanski rat slabio je njegove neprijatelje i povećavao izglede da jednom kad krene na Judeju, taj pohod bude uspješan, brz i bez puno gubitaka. No tada mu je stigla vijest da se Julije Vindeks (*Iulius Vindex*) u Lugdunskoj Galiji, kojom je upravljao kao rimski namjesnik, pobunio protiv Neronove vlasti. Kako je Vindeks pristao uz Galbu, upravitelja Hispanije, u borbi za vlast s Neronom, činilo se kao da je na pomolu građanski rat i u rimskim provincijama, pa je Vespazijan u proljeće 68. godine donio odluku da ipak ubrza zauzimanje Judeje i Jeruzalema. Najprije je iz Cezareje došao u Antipatridu, a potom, razarajući usput židovska naselja, do Lide i Jamnije. Oba su grada pristala uz njega, a on je u njih smjestio i Židove iz drugih krajeva koji su prešli na stranu Rimljana. Potom je nastavio prema Emausu, preko kojega je vodio put za Jeruzalem. U Emausu je podigao utvrđeni logor i u njega smjestio Petu legiju. Vespazijan je nakon toga s brojnom vojskom najprije poharao Idumeju, a potom se vratio na sjever i opustošio neke samarijske krajeve, te se opet vratio u Emaus. Rimska je vojska, postalo je jasno, posve ovladala skoro svim krajevima oko Jeruzalema. Ni jedan grad više nije mogao pružiti značajniji otpor, osim Jerihona. Vespazijan je u lipnju

68. godine krenuo prema Jerihonu sa zapada, dok mu se s istoka pridružio Trajan, jedan od zapovjednika koji je s vojskom držao već pokorenu Pereju. No većini stanovnika Jerihona i izbjeglica u gradu nije bilo do ratovanja. Razbježali su se po judejskim brdima, pa je rimska vojska zatekla grad gotovo prazan i s lakoćom ga zauzela. Potom je u Jerihonu i u Adidi, mjestu sjeverno od Jeruzalema, podigao utvrde i ondje smjestio vojne posade, a zapovjednika Lucija Anija (*Lucius Annius*) poslao je na posljednje židovsko uporište u Pereji, Gerazu. Rimljani su grad zauzeli već u prvom naletu, te poubijali tisuću mladića koji nisu uspjeli pobjeći. Njihove je obitelji odveo u ropstvo, kuće popljačkao, a grad zapalio. Ostavivši iza sebe zgarište, Rimljani su se obrušili na okolna naselja. Spasili su se samo oni koji su na vrijeme pobjegli. Svi ostali, mnogi od njih nemoćni i stari, pali su pod rimskom nemilosrdnom rukom, a njihovi su domovi spaljeni.

Jeruzalem se tako našao u skoro potpunom okruženju. Osim Jeruzalema, Židovi su držali još samo obližnji Herodion, utvrdu Maheront s druge strane Mrtvog mora, te Masadu u Idumeji. Stanovnici grada bili su u bezizlaznoj klopci. Iznutra su njihove živote ugrožavali nepredvidivi zeloti, a izvana su im bijeg, čak i kad bi uspjeli proći zelotske straže, sprječavali Rimljani. Judejske gore, mnoge jedva prohodne, još su skrivale mnoge ustanike i izbjeglice, no do njih je bilo teško doći. Činilo se da je ostalo još samo pitanje dana kada će na Jeruzalem udariti nezadrživa rimska sila. Mnogi su stanovnici, prema Flavijevu opisu početka opsade Jeruzalema, čak i takav rasplet priželjkivali kao izbavljenje od nevolja kojima su ih izvrgavali naoružani i nasilni ustanici u gradu.

Johanan ben Zakai i Vespazijan

Dok je Vespazijan određivao položaje postrojbama koje su opsjedale Jeruzalem, a grad razdirali sukobi među Židovima koji su ga branili, jedan je glas ostao zabilježen kao glas mirotvorstva i vizije židovstva u kojem snaga uma nadjačava snagu oružja. Bio je to

glas rabina Johanana ben Zakaija[301] (רבן יוחנן בן זכאי) poznatoga i kao Ribaz (ריב״ז), koji je živio od oko 30. do oko 90. godine p. Kr. Johanan je bio jedan od najvećih rabinskih učenjaka poznatih kao *tanaim* (תנאים), učenik Hilela (oko 70. – 10. pr. Kr.) i Šamaja (oko 50. pr. Kr. – 30. p. Kr),[302] posljednjih od učitelja rabinskog razdoblja *zugot* (הזוגות) odnosno "parova".

Johanan ben Zakai je u vrijeme prije rata s Rimljanima naučavao u Hramu. Ondje je ulazio u česte polemike sa saducejima glede tumačenja Zakona, dok je nauk farizeja branio. Jedno od njegovih tumačenja odnosi se na razlog zbog kojeg je Bog zapovjedio da se žrtvenik sagradi od kamena neobrađena željezom.[303] Johanan je držao da se žrtvenik, koji simbolizira pomirenje, ne može oblikovati istom tvari od koje se kuje mač, koji pak simbolizira nesreću i zlo.[304] U duhu mirotvorstva, Johanan je nastojao izmiriti zavađene strane u Jeruzalemu, a pobunjenike nagovoriti da zaustave ustanak i s Rimljanima postignu sporazum. No njegova je pomirljivost u ušima pobunjenika zvučala kao poziv na predaju. Zato se, kao i nekoć Jeremija, našao u životnoj opasnosti. Oni koji su diljem Judeje podigli ustanak, a sada prkosili Rimljanima iza golemih gradskih zidina, mirotvorna su nastojanja lako poistovjećivali s veleizdajom. Kako je Johanan imao malo uspjeha u uvjeravanju svojih militantnih sunarodnjaka, nije mu preostalo ništa drugo doli napustiti grad.

Izlazak iz opkoljenog Jeruzalema bio je skoro nemoguć. Branitelji su s podjednakom žestinom branili zidine grada od ulaska Rimljana i od izlaska Židova. Johanan se za pomoć obratio nećaku, koji je bio jedan od ustaničkih vođa. Johanan ga je najprije uko-

---

301 Flavije u svojim djelima ne spominje rabina Johanana ben Zakaija, već priče o njemu potječu mahom iz Talmuda. Dio tih talmudskih izvješća povjesničari stavljaju pod upit, budući da u njima pstoje određeni anakronizmi. Naime, u vrijeme kad je zabilježen njegov navodni razgovor s Vespazijanom, ovaj je već postao carem, a škola u Jamniji osnovana je nakon pada Jeruzalema.

302 Avot 2:8.

303 Pnz 27:5.

304 *EJ*, Vol. 11. str. 374

rio što ustanici unesrećuju stanovnike Jeruzalema koji umiru od gladi, na što mu je ovaj odgovorio da ne može učiniti ništa, jer bi ga suborci ubili ukoliko bi im se usprotivio. Johanan ga je potom zamolio da mu omogući izlazak iz grada. Ovaj mu je predložio da hini bolest, a potom smrt. Ben Zakai učini tako: razglasilo se da je umro a njegovi su učenici došli i tijelo iznijeli izvan grada, navodno da bi ga pokopali.

Kad su napokon izišli iz Jeruzalema, Johanan je došao pred Vespazijana i pozdravio ga kao kralja. Vespazijan, koji je u to vrijeme bio samo general, taj je pozdrav doživio kao rabinovu grubu pogrješku, te mu je priprijetio smrću. No ovaj ga je razuvjerio: "Uistinu si kralj," ponovio je, "jer da nisi, Jeruzalem ne bi bio predan u tvoje ruke."[305] Dok je Vespazijan razgovarao s Johananom, pred njega su stigli glasnici koji su mu javili da je car mrtav i da su rimski velikodostojnici odlučili Vespazijana imenovati poglavarem carstva. Vespazijan je bio osupnut, i uvjeren da je Johanan istinski prorok. Rekao mu je da će poći i preuzeti dužnost, a na svoje mjesto imenovati drugog zapovjednika. No prije nego što ode, Johananu će ispuniti jednu želju. Johanan je na to odgovorio poznatom rečenicom: "Daj mi Javne i njegove mudrace" (**תן לי יבנה וחכמיה**).[306] Uz njih je tražio i čitavu obitelj rabina Gamalijela, za kojega se držalo da je izravni potomak kralja Davida. Vespazijan je udovoljio Johananovoj želji. Grad Javne je sačuvan od razaranja, a rabini za koje se zauzeo pošteđeni su te su preselili onamo i utemeljili novo središte židovske vjere i učenja. I premda je Johanan ben Zakai u izvorima ostao upisan kao jedan od najvećih židovskih učenjaka, u Talmudu je, na kraju priče o njegovu razgovoru s Vespazijanom, ostao zabilježen prijekor što se pred carem nije zauzeo za čitav židovski narod. Johanan je, naime, mislio da takva molba ne bi bila uslišana, da bi ga Vespazijan odbio pa ništa ne bi ostalo sačuvano.

---

305 Gitin 56b; Johanan je aludirao na stih iz Izaije 10:34.

306 Gitin 56a-56b

Pad Jeruzalema i uništenje Hrama

Vespazijan se nakon vijesti o proglašenju carem povukao, a sina Tita imenovao novim vojnim zapovjednikom. Tit je pak preko Gaze, Aškelona, Jamnije i Jope stigao u Cezareju pa ondje okupio vojsku i pripremio je za konačni udar na nesretnu židovsku prijestolnicu. Silina i brojnost vojske koju je Tit okupio pred uzlazak prema Jeruzalemu nisu ukazivali da je novi zapovjednik imalo računao s time da su unutarnji sukobi oslabili branitelje Jeruzalema do te mjere da bi zauzimanje grada predstavljalo laganu zadaću. Pod njegovim zapovjedništvom, četiri rimske legije, Agripina vojska i tisuće plaćenika preplavili su u proljeće 70. godine puteve prema Judeji i Jeruzalemu. S Titom su iz Cezareje preko Emausa krenule tri legije, iste one koje su s Vespazijanom ranije poharale Judeju. Među njima je bila i legija kojom je prije zapovijedao Cestije Gal, koja je od Židova ranije pretrpjela strašni poraz i čiji su vojnici sada žudjeli za osvetom. Deseta je legija preko Jerihona Jeruzalemu prilazila s istoka i stigla na Maslinsku goru. Iz smjera Sirije Rimljanima su se pridružile brojne čete plaćenika i postrojbe kraljeva koji su bili u vazalskom odnosu prema Rimu. Iz Aleksandrije je Titu u pomoć stiglo dvije tisuće vojnika probranih među tamošnjim postrojbama, kao i Tiberije Aleksandar, bivši upravitelj Aleksandrije. Tiberije je bio Titov blizak prijatelj i jedan od prvih generala koji je od Vespazijana tražio da preuzme carsku ovlast. Sveukupna rimska sila koja se tako okupila pred Jeruzalemom brojila je osamdeset tisuća ljudi. Branitelja je bilo oko dvadeset pet tisuća.[307]

Rimske su postrojbe pred Jeruzalem stigle u vrijeme Pashe, u travnju 70. godine. Kako je bilo blagdansko vrijeme, u grad su dolazili i židovski hodočasnici iz drugih krajeva Judeje. Zanimljivo je da je usprkos kretanjima raznih vojski i naoružanih skupina, značajan broj hodočasnika stigao do Jeruzalema, a svećenici i pobunjenici su ih pustili u grad i Hram. Hram je držala frakcija

307 Avi-Yonah, Amiran, Rothschild *et al.*, 2006:29.

zelota pod Eleazarovim zapovjedništvom. Oni su, vjerojatno pod pritiskom svećenika, otvorili vrata unutarnjih odaja svetišta, kako bi se moglo obaviti propisano prinošenje žrtava. Tu su prigodu iskoristili Ivanovi zeloti: oni su se preodjenuli u hodočasnike, a ispod plašteva su skrili oružje. U svetište su ušli iako nisu bili obredno čisti. Ondje su zapodjenuli bitku s Eleazarom i njegovim pristašama, pri čemu je stradao i velik broj hodočasnika koji nisu bili dio ni jedne od zavađenih skupina. Ivanovi su zeloti odnijeli krvavu pobjedu pa je broj strana tako opet sveden na dvije. Branitelji grada ostali su podijeljeni u te dvije skupine i kad su Rimljani počeli napadati grad: Ivan iz Gišale držao je prostor oko Hrama i sjevernije utvrde s tvrđavom Antonijom te Donji grad južno od Hrama. Šimun bar Giora sa svojim je ljudima držao Gornji grad te prostor do zidina na sjeveru, zapadno od dijelova koje su držali Ivanovi ljudi.

U vrijeme tih borbi, Tit je već stigao pred grad. Sljedećega dana ujutro, sa šest stotina odabranih konjanika, krenuo je u obilazak grada. Zanimalo ga je koliko je grad utvrđen i kakve su zidine, a htio je izvidjeti i raspoloženje stanovnika budući da je čuo kako se mnogi od njih zbog međužidovskih sukoba i pljačke ne žele protiviti Rimljanima, nego dapače od njih očekuju da u grad donesu mir. Dok je Tit s pratnjom obilazio grad, na njih je neočekivano nasrnulo mnoštvo branitelja pa se rimski zapovjednik u jednom trenutku našao u životnoj opasnosti, okružen sa svih strana neprijateljima. Flavije u opisu toga događaja navodi da je Rimljanina od smrti spasila Božja providnost,[308] budući da ovaj čak nije imao ni bojnu opremu na sebi. Taj je događaj Tita uvjerio kako brojnost postrojba koje su okružile Jeruzalem nije ostavio dovoljno snažan dojam na branitelje grada niti ih je obeshrabrio i uplašio. Naprotiv, nekoliko ranih uspjeha u borbi, poput ovoga, okuražili su ih i dali im nadu kako bi ipak mogli nadvladati rimsku silu.

---

308 *Bell.* 5:60-61.

Tit je dao da se glavni rimski logor podigne zapadno od gradskih zidina preko puta Herodove palače[309] te su u njemu smještene dvije rimske legije. Nešto dalje od grada, na gori zvanoj *Scopus*, s koje se pružao pogled na cio grad, podignut je drugi logor u koji se smjestila Peta legija. Deseta legija prionula je gradnji logora na Maslinskoj gori, koju je od grada dijelila samo Cedronska dolina.[310] Osim toga, Tit je kasnije zapovjedio da se oko dijelova grada podigne opsadni zid, kako bi spriječio interakciju branitelja grada s okolnim krajevima.

Rimljani su bili uvjereni kako je sama njihova nazočnost bila dovoljna da Židovima utjera strah u kosti i da su se branitelji grada ponajviše bavili dodatnim utvrđivanjem svojih zidina. Ali bili su u krivu; kad su Židovi vidjeli kako sa svih strana niču rimski logori, odlučili su se za taktiku koju su Rimljani najmanje očekivali: za napad izvan gradskih zidina. Židovska je skupina neočekivano izišla iz grada, prešla preko Cedronske doline i udarila na Rimljane koji su gradili zid na Maslinskoj gori. Kako mnogi od tih Rimljana uza se nisu imali oružje, samo alat za gradnju, našli su se u velikoj opasnosti. Dio ih je izginuo, a ostale je izbavio Tit s postrojbama koje im je doveo u pomoć. U toj se bitki Tit opet našao usred boja, okružen Židovima koji su neustrašivo i fanatično jurišali na Rimljane. Kako su Rimljani počeli uzmicati, iz Jeruzalema su izišli i drugi branitelji pa se cio dan u Cedronskoj dolini vodila bitka u kojoj su izginuli mnogi Rimljani i mnogi branitelji grada.

Jeruzalem su sa sjevera i zapada opasivala čak tri zida,[311] ali pristup gradu iz tih je pravaca, zbog konfiguracije terena, bio lak-

---

309 Avi-Yonah glavni rimski logor smješta zapadno od zidina (Avi-Yonah, 1969:157, vidi i Avi-Yonah, Amiran, Rothschild *et al.*, 2006:29), iako se iz Flavijeva izvješća čini kako je i taj logor bio smješten na padinama Vidove (*Scopus*) gore, samo nešto bliže gradu od logora Pete legije (*Bell.* 5:67-70). Na toj gori, koja se na hebrejskom zove *Har hacofim*, danas stoji Hebrejsko sveučilište i studentski domovi.

310 Iza južnih zidina Jeruzalema spuštala se duboka dolina Hinom i s te je strane napad na grad bio gotovo nemoguć; to je vjerojatni razlog zašto Rimljani ondje nisu podigli logor.

311 Flavijev opis Jeruzalema i Hrama pred početak rimske opsade vidi u *Bell.* 5:136-247.

ši. Na istoku i jugu tik iza zidina nalazile su se duboke doline, Cedron i Hinom, zbog kojih je uspon prema gradu bio gotovo nemoguć. Sjeverna strana grada bila je otprije prepoznata kao najranjivija; odatle su grad i prije napadale vojske, a među njima i babilonska u vrijeme kad je Nabukodonozor zauzeo Jeruzalem i uništio Prvi hram. Rimljani su napad usredotočili na treći zid sjeverno od Herodove palače. Na tom se mjestu nalazio prolaz kroz drugi zid te je bilo moguće odmah napasti Gornji grad. Rimljani su izgradili nasip, uz koji su pred zidine dovukli goleme opsadne kule. One su na donjem dijelu imale sprave za probijanje zidina, a na vrhu su bile posade vojnika, koji su se preko njih uspjeli prebaciti do trećeg zida i ondje zapodjenuti bitku s braniteljima. Branitelji su pak u manjim skupinama izlazili iz grada i podmetali vatru pod rimske nasipe i opsadne sprave. Usprkos žestokom otporu branitelja, rimska se sila pokazala nezaustavljivom. Rimljani su prodrli kroz treći zid pa kroz drugi te se našli pred utvrdama koje su okruživale Gornji grad i Hram. Gornji grad se činio lakšim za osvajanje od hramskoga kompleksa, koji je sa strane odakle su osvajači prilazili štitila moćna tvrđava Antonija, ali borci Šimuna bar Giore više nisu uzmicali. I Ivanovi borci odbili su Rimljane koji su navaljivali na Antoniju. Stiješnjeni na puno manjem prostoru nego što je bio treći zid, branitelji su zbili snage, a njihova srčanost kao da nije poznavala granice. Dodatna motivacija za očajničku borbu bilo je i uvjerenje da je njihova sudbina, padnu li Rimljanima u ruke, jeziva: Rimljani su okrutnim postupanjem sa zarobljenima ne samo kažnjavali prijestupnike, nego i odvraćali druge potencijalne ustanike od bunta. Nekoliko rimskih pokušaja da na juriš zauzmu Gornji grad ili hramski kompleks neslavno je propalo. Kako se opsada grada odužila – trajala je od Pashe pa gotovo do židovske Nove godine – borci su skupa sa stanovništvom zapali u veliku oskudicu hrane i vode. Tit je za nastavak borbi odlučio sačekati da glad, žeđ i bolest posve iscrpe branitelje; njemu se nije žurilo.

Osvajanje grada i paljenje Hrama

Nastavak borbi za Rimljane je bio podjednako težak kao i početak: činilo se kao da glad zbog koje su se u gradu već pojavili i slučajevi kanibalizma nije oslabila ni mišicu ni srce branitelja. Rimljani su sporo zaposjedali metar po metar branjenog prostora, a svaki je zid i svako uporište bilo sve teže otrgnuti od branitelja koji nisu posustajali usprkos strahovitim gubitcima i ranjavanjima. Flavijev opis bitki prožima određeni ambigvitet prema židovskim braniteljima; oni su istodobno i brutalni krvnici vlastite braće koju su poubijali u Jeruzalemu i čija su raspadajuća tijela za njih, ogrezle u krvi i oguglale na nesreću, bila tek zaprjeka u kretanju, ali i odvažni, srčani, vješti i pametni borci s kojima Rimljani usprkos svoj sili i nadmoći ne uspijevaju izići na kraj. Rimljani su, osim borbom, bili iscrpljeni i golemim graditeljskim pothvatima oko zidina. Gradili su nasipe i opsadne kule, pomoću kojih su nastojali doći na istu razinu s braniteljima na zidu, kako bi s njima zapodjenuli borbu prsa u prsa. Ali Židovi su u više navrata uspijevali izići iz grada i neke od tih nasipa i kula porušiti ili spaliti. Veći problem od ponovnog građenja bilo je prikupljanje materijala; osamnaest kilometara[312] područja oko Jeruzalema već je bilo opustošeno zbog sječe stabala.

Kad su Rimljani napokon prodrli do središta grada i zauzeli tvrđavu Antoniju koja je nadvisivala hramski kompleks, najjače preostalo židovsko uporište, Tit je ponovno zapovjedio Josipu da se hebrejskim jezikom obrati sunarodnjacima, osobito Ivanu iz Gišale, i pozove ih na predaju. Židovi, branitelji grada, kao da su se pokolebali na Josipov poziv i počeli razmišljati o predaji, jer je nastao muk, ali tada se javio Ivan, obasuo Josipa pogrdama i odbio svaku pomisao na predaju uz tvrdnju kako Jeruzalem nikada neće biti zauzet jer je to “Božji grad”.[313] Josip je na taj argument uzvratio vatrenim govorom, u kojemu je Ivana i njegove pristaše

---

312 *Bell.* 6:5. Pošumljenost Judeje i brojnost stabala raznolikog voća gotovo su nezamislivi današnjem posjetitelju tih krajeva. Iz Flavijeva opisa rata čini se da je zemlja svedena na neplodno tlo i opustošena upravo u ovo vrijeme.

313 *Bell.* 6:98.

optužio za svetogrđe, prozvao ih kao jedine odgovorne za nesreću koja će zadesiti Hram te ustvrdio: "Stoga je Bog, sam Bog, onaj koji preko Rimljana dolazi da vatrom očisti ovaj grad i hram; on će i obnoviti ovaj grad koji ste vi napunili svojom nečisti!"[314] Ovdje nalazimo jednu od najizravnijih Flavijevih izjava kako je Bog na strani Rimljana, kako je opsada, osvajanje i uništenje[315] grada i Hrama Božje djelo, dok su Židovi koji su se pozivali na Božje savezništvo s njegovim narodom, u kontekstu ovoga rata, zapravo Božji neprijatelji i protivnici. Ova je teološka polemika vjerojatno od veće važnosti nego što se to suvremenom čitatelju čini na prvi pogled, na što ukazuje i opažanje profesora Emilija Gabbe u *The Social, Economic and Political History of Palestine* gdje on navodi kako je "simptomatično" da su židovski branitelji tek nakon što je Hram pao u ruke Rimljanima izrazili spremnost da pregovaraju i zatražili da im se dopusti povući se iz grada u pustinju.[316]

Josipov nagovor ipak je naišao na odjek među nekima od Židova u okruženja. Neki su, usprkos opasnosti od Ivana i njegovih zelota, prebjegli Rimljanima; među njima su bili i veliki svećenici Josip i Isus te neki od gradskih uglednika. Sve njih Tit je ljubazno primio, obećao im vratiti imovinu nakon svršetka rata te ih je poslao u Gofnu, gradić u sjevernoj Judeji. Pobunjeničke vođe su pak narodu razglasili kako su Rimljani pogubili te prebjege, kako bi time obeshrabrili daljnje osipanje snaga i prelazak stanovnika Jeruzalema Rimljanima. Doznavši to, Tit je dozvao prebjege natrag iz Gofne te ih pozvao da skupa s Josipom obiđu oko gradskih zidina, pokažu se i pozovu i ostale na predaju. Taj je Titov korak polučio određeni uspjeh jer Flavije navodi kako su i neki drugi izišli iz grada i predali se Rimljanima. Svi skupa potom su zaklinjali pobu-

---

314 *Bell.* 6:110; cio Flavijev govor 99-110.

315 Flavijev govor pisan je iz perspektive osobe koja je znala kako će pobuna završiti, a ovo je samo jedno od mnogih mjesta na kojima Flavije odgovornost za katastrofu koja tek što se nije dogodila prebacuje na pobunjene Židove, dok istodobno Rimljane, a osobito Tita, oslobađa odgovornosti.

316 Horbury, Davies & Sturdy, 1999:165.

njenike da i oni učine isto i ne izvrgavaju grad pogibelji i uništenju koja se nad njega nadvila. Uzalud.

Pobunjenici su iz hramskoga kompleksa nastavili prkositi Rimljanima, koji su s tvrđave Antonije već ozbiljno zaprijetili braniteljima. Kako su i tijekom okršaja s Rimljanima pobunjenici poubijali neke sunarodnjake iz grada – od kojih su dio vjerojatno činili oni koji su namjeravali prebjeći Rimljanima – Hram pa i najsvetije njegove odaje bio je onečišćen krvlju i tijelima ubijenih. Flavije navodi kako su i sami Rimljani bili zgranuti nad tolikim oskvrnućem svetog Doma i nad bezboštvom koje su Židovi pokazivali vulgarnim kršenjem vlastitih religijskih zakona.[317] Gotovo je sigurno da Flavije ovdje iznosi izmišljotinu te da krivotvori naume i stavove Rimljana kako bi ih prikazao kao zaštitnike židovskih vjerskih načela. Istodobno, Flavije čitatelja uvodi u dramu konačnoga obračuna rimskih postrojba s braniteljima grada, nakon koje će na mjestu najsvetije židovske građevine u povijesti ostati zgarište. A prve paljevine u Hramu, prema Flaviju, izazvali su upravo Židovi. Oni su krov građevine na sjeverozapadnom dijelu predvorja pogana, koje je okruživalo Hram, koja je bila prva na udaru Rimljana iz ranije osvojene tvrđave Antonije, kradomice napunili paklinom i suhim drvom te se povukli tako da izgleda kao da uzmiču pred rimskim napadom. Rimljani su mislili da ih progone i popeli su se na taj krov, a kad ih se mnoštvo našlo na njemu, Židovi su potpalili podmetnute zapaljive tvari. Cio je krov u hipu planuo, a vojnici na krovu više nisu imali kamo uzmaknuti; neki su se bacili s krova prema gradu i tako poginuli, neki su skočili u hramsko predvorje gdje su ih dokrajčili pobunjenici, a neki su izgorjeli na krovu. Tit je s Antonije bespomoćno promatrao strahotu pogibije svojih vojnika. U borbama koje su uslijedile cio taj dio hramskoga predvorja, sve do istočnoga dijela koji je završavao zidom uz Cedronsku dolinu, bio je spaljen. Ali građevina samoga Hrama i dalje je ostala netaknuta vatrom, kao što je Tit zapovjedio usprkos porazima koje

317 *Bell.* 6:122-123.

su njegovi vojnici ondje trpjeli. Uz zapadni zid hramske zgrade Rimljani su u međuvremenu izgradili nasip te spravama za razbijanje punih šest dana udarali o zidine, bez ikakva uspjeha. Čak i kad su rimski inženjeri uspjeli potkopati temelje zida i vrata te izvući kamenu gromadu na kojoj su vrata počivala, ona su i dalje ostala neprobojna za njihove sprave. Osmoga dana mjeseca ava Rimljani su pokušali novi juriš na Hram te su se ljestvama uspeli do vrha zidina. Branitelji su ih pustili da se penju, a onda su s njima zapodjenuli boj koji je preživio tek mali broj rimskih vojnika. Tit je na koncu uvidio da je jedini način na koji može prodrijeti u Hram bez gubitka još mnogih vojnika spaljivanje vrata.

Završni rimski napad počeo je rano ujutro devetoga dana mjeseca ava. Rimljani su zapalili neke dijelove građevine, a potom su općim jurišom prodrli do hramske zgrade gdje su se sukobili s braniteljima. Tit je, navodno, zapovjedio da se Hram ne oštećuje. Ali jedan vojnik "potaknut nekom božanskom jarošću"[318] potpalio je unutarnje prostorije Hrama, koje su okruživale Svetinju nad svetinjama. Vatru koja se tako rasplamsala iznutra više ništa nije moglo ugasiti; Židovi koji su do toga trenutka još uvijek bili u grčevitoj borbi s rimskim vojnicima, na prizor urušavanja Hrama počeli su shvaćati kako se urušava i židovska država, za koju su do konca mislili da je neuništiva. Do Hrama je stigao i Tit, ušao u Svetinju nad svetinjama te iz nje iznio svete predmete, među kojima i veliku zlatnu menoru. Kako vatra još nije bila zahvatila središnje svetište, Tit je, navodno, pokušavao zapovjediti vojnicima da je ugase i spase što je preostalo, ali njegove je zapovijedi zagušio opći metež. Neki su Rimljani bili u potpunosti obuzeti mržnjom prema Židovima i sad su ih gonili i ubijali na sve strane, dok su drugi bili opčinjeni prizorom sjaja zlata i drugih hramskih dragocjenosti te su se bacili na prikupljanje plijena. Nakon nekog vremena Tit i zapovjednici vojske su se povukli, a vojnici koji su nakon njih ušli u

318 *Bell.* 6:252. Ovo je još jedno mjesto gdje Flavije razaranje Hrama pripisuje Božjoj volji i time skida odgovornost s Rimljana koji su ga počinili.

Svetinju nad svetinjama podmetnuli su vatru i u tu prostoriju pa je na koncu sve izgorjelo. Tako je uništen Hram, devetoga dana mjeseca ava, na isti dan kad je Prvi hram uništen rukom Babilonaca. Flavije je izračunao kako je od Salomonova utemeljenja Hrama do njegova uništenja druge godine Vespazijanova carevanja proteklo tisuću sto trideset godina, sedam mjeseci i petnaest dana, od čega je Drugi hram, koji je izgradio Hagaj u vrijeme kralja Kira, trajao šesto trideset devet godina i četrdeset pet dana.[319]

Flavije krivnju za uništenje Hrama pripisuje rimskom vojniku koji se oglušio o zapovijedi, a Tita opisuje kao časna zapovjednika koji je do zadnjeg trenutka nastojao sačuvati židovsko svetište od razaranja. Teško da je Flavije mogao drukčije opisati ulogu svoga patrona; Titova blagonaklonost židovskoj svetinji prikazana je kao vrlina hrabroga, ali milosrdnog vojskovođe, no malo je vjerojatno da taj prikaz odgovara povijesnim činjenicama. Talmud Tita prikazuje u potpuno drukčijem svjetlu: kao zlikovca koji je svetogrđe počinio kako bi se izrugao Židovima i njihovu Bogu, gotovo iz zabave. Zauzimajući Jeruzalem, Tit je navodno uzviknuo: "Gdje je njihov Bog, Stijena kojoj vjeruju?"[320] Osvojivši Hram, Tit ne samo da nije pokušavao zaštititi svetište od paljevine, pljačke i svetogrđa, nego je uzeo bludnicu za ruku, uveo je u Svetinju nad svetinjama, rasprostro svitak Tore na pod i na njemu s njom počinio grijeh. Potom je mačem rasjekao hramski zastor,[321] iz kojega je čudesno potekla krv. Od zastora je načinio košaru u koju je potrpao hramsko posuđe i odnio ga u Rim. Prizor je bio toliko jeziv za pobožne rabine, da su u svom očaju ostali zadivljeni pred Bogom koji je i u svojoj suzdržljivosti nenadmašan. Ali i Tit je potkraj života znao da je čas kad će odgovarati za svoja djela blizu. Talmud navodi njegove

319 *Bell.* 6:269-270.

320 Tit citira pitanje iz Pnz 32:37 izvrnuvši kontekst; njega ondje postavljaju Izraelci mnogobošcima nakon što su pobijedili njih i njihove kumire. U završnom dijelu izraelske Deklaracije o nezavisnosti iz 1948. spominje se "Stijena Izraelova". Premda je ta fraza predstavljala terminološki kompromis između sekularnih i religioznih cionista, ona kao da ukazuje na obnovu Izraela i promjenu njegova usuda kao božanskoga čina.

321 Usp. Mt 27:51.

riječi: "Spalite me [kad umrem], i razaspite moj pepeo iznad sedam mora, kako me židovski Bog ne bi pronašao i izveo pred sud."[322]

Bitka za osvajanje grada nije završila padom hramskoga kompleksa i paljenjem Hrama. Dio Židova povukao se u dijelove Gornjega grada i ondje odolijevao rimskim napadima još gotovo cio mjesec. Nakon osvajanja i tih četvrti, Tit je zapovjedio da se uništi većina preostalih građevina, uključujući najveći dio zida i sve što je ostalo od Hrama. Ostavio je tri kule, Fazael, Hipik i Mariamnu te dio zida koji je opasavao grad sa zapadne strane, gdje je smjestio vojnu posadu.

Novo središte židovstva: Jamnija

Padom Jeruzalema, središtem židovstva postala je Jamnija (Javne), smještena nedaleko od obale, između Jafe i Ašdoda. Grad se pod imenom Jabneel prvi put spominje u Bibliji u Jošui 15:11 gdje označava sjeverozapadnu granicu Judina plemena. Na početku ustanka Javne je zauzeo Vespazijan na putu iz Cezareje u Azotus (Ašdod), vjerojatno uz pristanak lokalnog stanovništva, budući da Flavije ne spominje nikakve ustaničke aktivnosti. Ondje je ostavio rimsku vojnu posadu.[323] Kasnije je Tit na putu iz Egipta prema Cezareji prošao preko Gaze, Aškelona, Jamnije i Jafe.[324] S obzirom da je Jamnija pred početak Prvog ustanka bila u potpunosti naseljena Židovima[325] izvjesno je da ustanici ondje nisu imali značajniju potporu među narodom, što donekle objašnjava rimsku voljnost da grad poštede od razaranja i predaju rabinima.

Kako je opisano ranije u tekstu, u vrijeme dok je još predvodio opsadu Jeruzalema, Vespazijan je grad predao rabinu Johananu ben Zakaiju. Ben Zakai, jedan od najvećih rabina tanaitskog razdoblja, ondje je utemeljio središte židovskoga vjerskoga, obrednoga i in-

322 Gitin 56b.

323 *Bell.* 4:130.

324 *Bell.* 4:663.

325 *EJ*, Vol. 11. str. 9.

telektualnog života, kako za Židove iz Erec Izraela, tako i za Židove iz dijaspore. U Jamniji je zvuk šofara označavao početak Nove godine, a hodočasnici, koji bi pod drukčijim okolnostima uzlazili u Jeruzalem, sad su dolazili u Javne. Kako su u gradu utočište pronašli rabini i njihove obitelji, od kojih su mnogi – kao i sam Johanan – još u vrijeme početka ustanka pozivali na mir i prihvaćanje rimske političke vlasti, Židovi su ondje uživali vjersku autonomiju, pa je grad ostao središtem židovstva sve do konca Bar Kohbina ustanka. Mudar i smiren način na koji su Johanan ben Zakai i njegovi sljedbenici primili vijest o slomu jeruzalemskog ustanka i uništenju Hrama, bio je od goleme važnosti za očuvanje židovske vjere. Možemo samo zamisliti što bi bilo da su kojim slučajem rabini iz Jamnije, na vijest o razaranju Hrama, ustali protiv Rimljana s ambicijom da obnove svetište. S obzirom na intenzivan mesijanski naboj koji je Erec Izraelom vladao već nekoliko desetljeća i koji je po mnogima bio jedan od ključnih razloga na početak ustanka, Johananovu suzdržljivost i realistično mirotvorstvo ne bi trebalo olako uzimati kao nešto što se podrazumijeva. Johanan i njegovi sudrugovi bili su zaprepašteni udesom svetoga grada i Svetišta. Prestanak hramskog bogoslužja bio je šok bez presedana. Njega valja promatrati ne samo kao nesreću koja pogodi svaku vjersku zajednicu čije važno svetište završi u ruševini, nego u kontekstu duboke, fundamentalne soteriološke implikacije toga događaja. Hramsko bogoštovlje je, prema Talmudu, uz Toru i djela milosrđa jedna od tri stvari na kojima počiva svijet.[326] Mnogi su Židovi zapali u očaj ne zato što je spaljena važna građevina, nego zato što bez Hrama više nije bilo moguće obaviti iskupljenje grijeha. Rabin Johanan ben Zakai tada je na sebe preuzeo “usmjeravanje zbunjenih”, pa je ostalo zabilježeno da je na vapaj jednoga od rabina pred prizorom hramske ruševine: “Jao nama, sad kad je uništeno ovo mjesto na kojem je vršeno otkupljenje grijeha Izraelovih,” Johanan uzvratio: “Ne, sine moj, zar ne znaš da imamo načina postići

326 Avot 1:2.

otkupljenje baš kao što je i ovo? Kako? Djelima ljubavi, budući je rečeno: 'Ljubav mi je mila, ne žrtve.'"[327] U Jamniji je tako oblikovana nova liturgija, a Židovi su rasterećeni osjećaja krivnje zbog nemogućnosti očišćenja od grijeha bez Hrama tako što je prihvaćen stav da je molitva u novonastalim okolnostima jednako učinkovita kao i žrtvovanje.[328]

U Jamniji je obnovljeno židovsko Veliko vijeće, Sanhedrin, na čijem je čelu isprva bio Johanan ben Zakai, a kasnije Gamaliel II. Najvažnija zadaća Sanhedrina bila je redefiniranje židovstva i oblikovanje vjerskih obreda bez Hrama i oltara u Jeruzalemu.[329] Tako je došlo do pomaka od hramskoga ka rabinskom židovstvu. Johanan ben Zakai odigrao je ključnu ulogu u zapisivanju teksta Mišne, "usmene Tore". Nadalje, u tradiciji je ostalo zabilježeno da je u Jamniji dovršena kanonizacija Staroga zavjeta, odnosno Hebrejske Biblije, od koje su odvojeni apokrifni spisi. Stari se zavjet sastoji od tri dijela: Tore, Proroka (*nevi'im*) i Pisama (*ktuvim*). Prva su dva dijela kanonizirana ranije, vjerojatno do 2. stoljeća prije Krista. U Jamniji je, po mišljenju dijela povjesničara, kanoniziran treći dio, koji čine Psalmi, Mudre izreke, Job, Pjesma nad pjesmama, Ruta, Tužaljke, Propovjednik, Estera, Daniel, knjige Ezre i Nehemije, koji u Hebrejskoj Bibliji čine jednu knjigu, te knjige Ljetopisa.[330] Konačna kanonizacija Biblije u Jamniji ipak je samo pretpostavka, jer neki podatci upućuju na kasniji datum. Flavije, primjerice, u spisu *Protiv Apiona* spominje dvadeset dvije knjige za koje Židovi drže da su božanski nadahnute (današnji kanon sadrži dvadeset četiri knjige, koje su u kršćanskom Starom zavjetu podijeljene u tri-

327 *EJ*, Vol. 11. str. 376; Johanan ben Zakai citirao je riječi iz knjige proroka Hošee 6:6.

328 Avi-Yonah, 1969:159.

329 Odgovore na neka pitanja u židovstvu može dati samo Sanhedrin, zbog čega je njegovo djelovanje odigralo važnu ulogu u oblikovanju rabinskog židovstva. Nakon Bar Kohbina ustanka Sanhedrin je iz Jamnije preseljen u Galileju Posljednji grad u kojem se nalazio bila je Tiberijada. Prestao je postojati oko 425. godine, kada su Rimljani ukinuli židovski patrijarhat. Kako Sanhedrin do danas nije obnovljen, u židovstvu postoji niz pitanja na koja nitko ne može dati autoritativan odgovor.

330 Usp. Lk 24:44, gdje Isus Hebrejsku Bibliju dijeli na Mojsijev zakon, Proroke i Psalme.

deset devet knjiga). Flavije ih dijeli u pet Mojsijevih knjiga, trinaest knjiga proroka koje su nastale između Mojsijeve smrti i vladavine perzijskog kralja Kserksa, te četiri knjige psalama i naputaka za pobožan život.[331]

Masada: posljednje uporište

Nakon pada Jeruzalema, u rukama židovskih ustanika ostala su još tri judejska uporišta: Herodion, Maheront na istočnoj obali Mrtvoga mora i Masada. Židovi su se iz Herodiona povukli bez borbe, a Maheront su izgubili nakon kraće bitke. Posljednje židovsko uporište ostalo je na Masadi, moćnoj utvrdi u Judejskoj pustinji na jugozapadnoj obali Mrtvoga mora. Masada je bila izgrađena na strmoj litici visokoj na nekim mjestima do 400 metara, koja je sama po sebi predstavljala prirodno, lako branjivo utočište. Prvi koji je na toj litici gradio bio je veliki svećenik Jonatan,[332] ali glavnina utvrđenog zdanja izgrađena je u vrijeme Heroda Velikog. On je Masadu opasao zidinama, podignuo na njoj trideset sedam kula, s palačom iznad zapadnoga kraja litice. Prilaz utvrdi bio je iznimno nezgodan; s istočne strane do nje su vodile uske serpentine, opasne za pješaka kojem je svaki pogrješan korak mogao biti koban zbog duboke provalije ispod staze. Prilaz sa zapadne strane bio je nešto lakši. Utvrda je bila opremljena cisternama za vodu, u koje se slijevala kišnica i zadržavala tijekom razdoblja suše, koje je trajalo najveći dio godine. Dijelovi tla na vrhu pretvoreni su u obradive površine, što je od Masade činilo ne samo gotovo neprobojnu tvrđavu nego i nastambu samodostatnu hranom i vodom. Njezini su stanovnici zbog toga mogli izdržati dugotrajnu opsadu.

---

331 *CA* 1:38-40.

332 Velikoga svećenika Jonatana kao prvoga graditelja Masade spominje Flavije (*Bell.* 7:285), ali nejasno je o kojem se Jonatanu radi. Dok neki povjesničari misle da je riječ o Jonatanu sinu Matatijinu i bratu Jude Makabejca, drugi drže da se ipak radi o kralju Aleksandru Janeju, čije je Hebrejsko ime bilo Jonatan (Yadin, 1998:15).

Branitelji Masade: reevaluacija Flavijeva opisa

Masadu je tijekom židovskoga ustanka od Rimljana zauzeo Eleazar ben Jair, zapovjednik militantne židovske skupine sikarija.[333] Većina Židova koji su se našli na Masadi pripadali su sljedbi zelota, koju Flavije i ranije u tekstu opisuje uglavnom nimalo laskavim riječima kao razbojnike i nasilnike, a uz poglavlje o njihovu otporu na Masadi navodi kako je ime zeloti – revnitelji – izvedeno od revnovanja za dobro, koje njima priliči samo u kontekstu ironije.[334] No ovdje se ponovno treba upitati jesu li ti zeloti uistinu bili razbojnička banda kako ih predstavlja Flavije ili skupina židovskih domoljuba koji su ustali protiv strane sile što je poharala njihovu zemlju. Flavijev izvještaj jedini je izvor za povijest židovsko-rimskih sukoba na Masadi, a Flavija su zbog prelaska na stranu Rimljana sunarodnjaci smatrali izdajnikom. Već sama ta činjenica dovoljan je razlog za sumnju u njegov opis ideoloških protivnika, ali tu je i drugi motiv, koji bi se mogao nazvati njegovom životnom misijom, a to je predstavljanje Židova kao civilizirana, uljuđena naroda čija je odanost Rimu neopravdano stavljena pod upit poradi subverzivnog djelovanja nekolicine nečasnih huškača. Zato nositelj pobune u njegovu izvješću nije narod, potaknut željom za političkom slobodom ili ispunjenjem mesijanskih proroštava, nego skupina razbojnika, koja uz Rimljane napada i svoje sunarodnjake, i to zbog pljačke, a ne zbog ideološkog nesuglasja. Kako je usto pisao pod patronatom rimskih velikaša koji su i poharali Judeju, a očekivano čitateljstvo činili su Židovi, Flavije je puno toga nepomirljivoga morao pomiriti, a neobjašnjivoga prigodno rastumačiti. Sve to uzevši u obzir, nije čudo da on ustrajno židovske pobunjenike naziva razbojnicima, Rimljane silom koja je primila mandat s neba da ognjem i mačem pročisti u nepravdi ogrezle Židove, a onda i samoga sebe glasom božanskoga proroštva i dobrohotne, miroljubive mudrosti.

333 *Bell*. 7:253.

334 *Bell*. 7:270.

Flavijev opis opsade i pada Masade možda više od bilo kojega drugog dijela njegovih povijesnih djela stavlja pod upit njegovu evaluaciju pobunjenika kao razbojničke družine. Razlog su nalazi u arheološkim iskopavanjima na Masadi koja su obavljena šezdesetih godina prošloga stoljeća.[335] Tada je pronađena velika količina predmeta povezanih s postojanjem i krajem posljednjega židovskog uporišta. Između ostaloga, pronađen je i određeni broj svitaka s biblijskim tekstovima, vjerskim tekstovima iz poslijebiblijskog razdoblja kao što je Ben Sira (Sirah), kao i prostorija koja je najvjerojatnije služila kao sinagoga, u kojoj je pronađen dio knjige proroka Ezekiela, i to pohranjen u prostor koji je služio kao *gniza*.[336] Da je skupina na Masadi bila obična razbojnička družina, malo je vjerojatno da bi gradili sinagogu, čuvali svete spise te ih pohranjivali u *gnizu*. O toj se pretpostavci, dakako, dade raspravljati; bilo bi potpuno anakronistično držati kako je neka skupina zato što je razbojnička istodobno i nevjernička, jer sekularizma u to vrijeme, u obliku u kakvu danas postoji, nije ni bilo. Jedan od pronađenih svitaka možda više od ostalih baca novo svjetlo, drukčije od onoga iz *Ratova*, na zelote s Masade. Svitak koji je i samim arheolozima predstavljao daleko najveće iznenađenje sadržavao je hebrejski tekst sa stihovima *Pjesme subotnjih žrtvovanja*, istovjetan tekstu pronađenom među Svitcima s Mrtvoga mora, u kumranskoj špilji broj četiri. Budući da se radi o tekstu kumranske sljedbe, najvjerojatnije sljedbe esena, a ne o biblijskom, apokrifnom ili pseudoepigrafskom tekstu, koji bi onda kao takav bio rasprostranjen, postavlja se pitanje otkud on na Masadi? Yadin navodi kako je i prije toga pronalaska jedan manji dio povjesničara smatrao kako su zeloti sikariji koji su držali Masadu bili pripadnici kumranske sljedbe. Yadin smatra da je vrlo izgledno da je barem dio boraca s

335 Feldman piše da je "najspektakularniji slučaj u kojem nam je arheologija omogućila provjeru Josipove točnosti epizoda na Masadi" (Horbury, Davies & Sturdy, 1999:905).

336 Na Masadi su tijekom arheološke ekspedicije koju je predvodio Yadin pronađeni dijelovi četrnaest svitaka s biblijskim i apokrifnim tekstovima te tekstovima kumranske sljedbe (Yadin, 1998:189).

Masade pripadao esenima. U prilog toj tvrdnji on navodi Flavijev spomen izvjesnog Ivana Esena, jednoga od zapovjednika središnjih judejskih krajeva Loda, Jafe i Emausa.[337] Yadin postavlja pitanje je li izgledno da samo jedan pripadnik esena bude sudionik pobune i da se usto još uzdigne do položaja zapovjednika? Po njegovu mišljenju nije: izglednije je da je i značajan broj esena sudjelovao u pobuni. Nakon što su sva druga ustanička uporišta diljem Judeje uništena, preostali eseni su se skupa s pripadnicima drugih skupina našli na Masadi, kamo su ponijeli i svoje svete tekstove.[338] Ova pretpostavka opovrgava i poprilično uvriježeno mišljenje među povjesničarima, preuzeto uglavnom iz djela Filona Aleksandrijskog, kako su eseni bili neka vrsta pacifističke sekte, čiji sljedbenici nisu posjedovali nikakvu vrstu naoružanja pa čak ni komade oruđa koji bi mogli biti upotrijebljeni u svrhu ratovanja i kojima je sudjelovanje u ratu, pa i samo fizičko sukobljavanje, bilo potpuno strano.[339] Yadin i ovdje predlaže objašnjenje prikladnije judejskim prilikama iz razdoblja Drugoga hrama: eseni se nisu upletali u ratove koje su vidjeli kao potaknute i nadahnute ljudskim ambicijama, odnosno koji su po njihovu mišljenju bili teološki nelegitimni. No prepoznavši židovski ustanak protiv Rimljana kao odraz Božje volje, oni su mu se pridružili.[340] Ovakvo viđenje esena u skladu je s opreznim stavom među Židovima, osobito među onim dijelom koji je bio najrevniji po pitanju obdržavanja zapovijedi, kada se radilo o upuštanju u oružani sukob s nositeljem vlasti. U ovom poglavlju u kojem je dan pregled povijesti Izraela više je puta bilo riječi o židovskim dvojbama uzeti ili ne uzeti oružje u ruke, pri čemu glavni kriterij nije bio *tko* je na vlasti, nego *zašto* je na vlasti. Strancu koji je vladao po božanskom mandatu pripadala je pokornost, dok uzurpatoru, pa bio on i Židov, nije. Židovska dvojba glede legitimnosti

337 *Bell.* 2:567.

338 Yadin, 1998:174.

339 Filon, *Quod Omn. Prob.* 78-79; vidi i *Hyp.* 11.2.

340 Yadin, 1998:173-174.

vlasti Antioha Epifana riješena je nakon što je oskvrnuo Hram. U doba rimske vlasti, čak i ako se eseni nisu skupno pridružili ustanku od njegova početka pa je Ivan Esen predstavljao iznimku, nakon paljenja Hrama i uništenja Jeruzalema njihov je odabir strane na temelju tumačenja Božje volje vjerojatno bio lakši. Sve nas ovo dovodi do zaključka da su branitelji ili barem značajan dio njih bili predani židovskoj vjeri i političkom suverenitetu kao odrazu Božje naklonosti, a ne razbojnici, kakvima ih opisuje Flavije. Uistinu bi bilo teško zamisliti esene, naviknute na asketizam, molitvu i predan rad na prepisivanju i proučavanju svetih tekstova, kako obilaze Judeju da bi ubijali, pljačkali i uništavali mirna židovska naselja. Gotovo isto tako nezamislivo je da bi u redovima svoje vojske, čija je sudbina u bezizlaznoj situaciji na Masadi ovisila o Božjoj potpori, koja prema židovskom tumačenju Boga i etičnosti nije dolazila u tabor u kojem je vladao grijeh i bezakonje, dopuštali prisutnost suboraca koji bi se odavali takvim stvarima.

Ovdje se valja prisjetiti i Flavijevih čestih optužbi na račun zelota da su na različite načine oskvrnuli Hram, što je u konačnici dovelo do njegova uništenja. Na petnaest mjesta u *Ratovima* Flavije optužuje zelote za onečišćenje Hrama i svetogrđe.[341] Usto ih na brojnim drugim mjestima optužuje za nemoralno i neetično ponašanje, gramzivost, bahatost, sebičnu ambicioznost, nemilosrdnost, nasilje ili neki drugi vid bezakonja. Tek na jednom mjestu Flavije, pomalo neočekivano, iznosi jedan drugi razlog za židovsku pobunu: očekivanje da će se kroz nju ispuniti mesijansko proroštvo:

> Ono što ih je više od svega drugoga potaknulo da pokrenu ovaj rat, bilo je jedno nejasno proročanstvo koje se nalazi i u njihovim svetim spisima, o tome kako će "oko toga vremena vladarom svekolike naseljene zemlje postati čovjek iz njihove zemlje". Židovi su ovo pretkazanje primijenili kao da se odnosi upravo na njih, pa su i mnogi mudraci bili zavedeni njihovom odlučnošću.[342]

---

341 Eyal Regev: *Josephus, the Temple, and the Jewish War* u Pastor, Stern & Mor, 2011:280.

342 *Bell.* 6:312-313.

Flavije odmah potom tumači da se ovo proroštvo odnosi na Vespazijana, koji je doista i postao vladarom carstva dok je bio u "njihovoj zemlji". Istodobno, on se u ovom tumačenju ustanka kao slijeda događaja potaknutih mesijanskim očekivanjima približava opisima drugih povjesničara, ponajprije Tacita i Svetonija. Tacit je u *Historijama* posvetio cijelo poglavlje opisujući "kobna znamenja" koja je judejski narod krivo protumačio te se zbog njih podigao na ustanak.[343] Tacit, a ni Svetonije ne posjeduju, dakako, razumijevanje židovstva niti shvaćaju koncept Mesije i mesijanizma, ali im je jasno da se židovski ustanak temelji na očekivanju ostvarenja nekakvih drevnih i natprirodnih pretkazanja pa se može reći da oni mesijanizam prepoznaju kao pokretačku silu židovskoga političkog aktivizma. Uzme li se pri tome u obzir kako je Tacit u svojim djelima Židove opisivao izrazito pogrdno, znakovito je da on nigdje ne spominje razbojnike i lupeže kao poticatelje i nositelje židovske pobune.[344] S druge strane, neki talmudski dijelovi ustanike opisuju kao okrutne i nemilosrdne neprijatelje ne samo Rimljana nego i vlastite braće. Kako smo ranije vidjeli u ulomku iz Gitina 56a, rabin Johanan ben Zakai kori svoga nećaka, jednoga od ustaničkih vođa, jer ustanici svojim postupcima izvrgavaju stanovnike grada pogibelji od gradi, na što se ovaj pravda da bi ga, pokuša li nešto poduzeti da stanovnicima olakša prilike, ubili njegovi suborci.

Rimska opsada Masade, pri čemu su Rimljani oko cijeloga kompleksa izgradili zid,[345] ukazuje na to da nisu štedjeli truda kako bi spriječili da itko od branitelja iziđe i možda započne novu pobunu, na nekome drugome mjestu. Da su ti Židovi bili obični lupeži, a ne borci motivirani fanatičnim vjerskim i ideološkim ciljevima, takav golem graditeljski pothvat bilo bi teško opravdati. Ovakav rimski stav prema braniteljima Masade razlikuje se od Titova, koji je za opsade Jeruzalema – opet prema Flavijevu navodu – Židove

---

343 Tacit, 2007:V. 13, str. 632.

344 Horbury, Davies & Sturdy, 1999:904-905.

345 *Bell.* 7:304.

uz obećanje oprosta pozvao da odustanu od pobune, napuste grad i predaju se, što su mnogi i učinili. Mogući razlog je to što su Rimljani u te tri godine koliko je proteklo između opsade Jeruzalema i opsade Masade stekli drukčiji uvid u opseg i dubinu židovske buntovnosti koja, kako ćemo vidjeti u nastavku, nije bila lokalnoga karaktera, a ni efemeralna.

Rimsko zauzimanje Masade

Daljnji tijek borbi i pad Masade posljednje židovske branitelje također oslikavaju u drukčijem svjetlu od onoga koje na ustanike bacaju Flavijeve optužbe za razbojstva. Kad su u jesen 72. godine rimske jedinice počele okruživati Masadu, u njoj su se uz zelote nalazile i njihove žene i djeca. Sveukupan broj Židova koji su ondje našli utočište bio je 960. Rimska legija koja je krenula na Masadu brojila je četiri do pet tisuća vojnika i desetak tisuća pratećeg osoblja. Predvodio ih je rimski general Lucije Flavije Silva. Nakon što je dovršen opsadni zid, Rimljani su morali svladati uspon do same tvrđave. Po postojećim stazama, to je bio nemoguć pothvat. Do vrha se nije mogao probiti ni značajniji broj vojnika, a kamoli oprema za razbijanje zidina. Silva je sigurno razmišljao o tome da nakon što potpuno okruži Masadu čeka dok glad, žeđ ili kakav udes ne natjera branitelje na predaju, ali brzo je zaključio da bi takav način osvajanja utvrde mogao potrajati godinama. Masada je, kako smo vidjeli iz ranijeg opisa, bila ne samo dobro utvrđena nego i opremljena za dugotrajnu opsadu, što su Rimljani znali budući da je do početka ustanka na Masadi bila rimska posada. Osim toga, ukoliko bi opsada potrajala do ljeta, rimska bi se vojska našla u teškom položaju zbog nesnosne vrućine i suše. Ne samo da bi život u Judejskoj pustinji bio nesnosan čak i za prekaljene, izvježbane i disciplinirane rimske vojnike nego bi njihova izloženost žezi vjerojatno okuražila pobunjenike na sporadične napade na sam rimski logor. Dugotrajna i neučinkovita opsada možda bi čak odjeknula u okolnim krajevima i zemljama gdje su živjele raspršene židovske zajednice te ih potaknula na novi ustanak. Masada je morala biti osvojena do početka ljeta.

Domišljati je general zato dao da se na sjeverozapadnoj strani litice izgradi dugački kosi prilaz, uspon od podnožja do vrha Masade, dovoljno velik da se uz njega mogu dovući strojevi za razbijanje zidina. Bio je to kolosalan posao. Rimljani su dan za danom dovlačili tisuće tona zemlje, kamena i drugog materijala, dok se napokon nije počeo ukazivati golemi, umjetno stvoreni uspon i put. O grandioznosti toga posla i kvaliteti izvedbe govori i to da je taj uspon do danas ostao postojan.

Nakon što su Rimljani izgradili uspon do prvoga obrambenog zida, dovukli su goleme sprave za razbijanje zidina. Te su sprave naličile onima koje su napravili Vespazijan i Tit, a kako bi spriječili branitelje da ih zapale, obložili su ih željezom. Rimljani su podigli i visoku kulu s koje su utvrdu zasipali strijelama i kamenjem. Njihov golemi posao, koji je trajao do proljeća 73. godine, urodio je plodom. Zidine Masade na jednom su dijelu popustile pod moćnim udarcima rimskih sprava. Ukazao se otvor koji su Rimljani mogli iskoristiti za prodor. No branitelji su se dosjetili te su od komada drva i zemlje na mjestu koje je bilo izloženo rimskim spravama napravili “zakrpu” i njome opet zatvorili utvrdu. Rimljani su opet pokušali probiti zid, no kako je ovaj bio elastičniji, udarcima su ga samo učvršćivali. Vidjevši da se zid na tom mjestu više ne može probiti, Silva je zapovjedio da se “zakrpa” gađa zapaljenim strjelicama. Drveni dijelovi konstrukcije brzo su planuli. Kad se požar rasplamsao, iznenada je puhnuo snažan sjeverac koji je vatru potjerao dolje prema Rimljanima te su se uskoro njihove opsadne sprave našle na udaru vatrene stihije. Kad se već činilo da će vatra progutati sve što su Rimljani teškom mukom izgradili i dovukli pred zid, vjetar je iznenada promijenio smjer: puhnuo je tako da je sav plamen usmjerio prema zidinama. Cijela je konstrukcija planula i izgorjela u golemoj buktinji. Kad je požar minuo i raščistio se dim, pred Rimljanima je zjapio otvor. Zadovoljni zbog “Božje pomoći”, kako Flavije tumači ovu neočekivanu promjenu smjera

vjetra,[346] Rimljani su se vratili u svoje logore i spremili da ujutro započnu konačni juriš za osvajanje utvrde. Te su noći postavili dodatne straže oko litice kako bi pohvatali moguće bjegunce.

No braniteljima Masade nije bilo do bijega. Eleazar je vatrenim govorom, koji Flavije prenosi u cijelosti,[347] pozvao suborce da ne padnu živi Rimljanima u ruke, da njihove obitelji ne budu poubijane od rimske ruke ili odvedene u ropstvo i ponižene. Jedan od argumenata njegova dirljiva govora bila je i promjena smjera vjetra, kao dokaz da je Božja srdžba izlivena na njih, zbog njihovih mnogih grijeha.[348]

> ... isti Bog koji je od davnina iskazivao naklonost prema židovskome narodu, sada ih je osudio na uništenje. Jer, da njegova naklonost još postoji ili da je u manjoj mjeri nezadovoljan nama, ne bi dopustio uništenje tolikog broja ljudi niti bi svoj najsvetiji grad izručio da ga spale i razvale neprijatelji.[349]

Eleazarovi suborci pristali su na njegov prijedlog. Svaki je spalio vrijednosti koje je imao, pogubio vlastitu obitelj, a potom, kako bi na koga pala kocka, i jedan drugoga. Kad su se Rimljani ujutro uspeli do urušenog zida, umjesto bitke koju su očekivali naišli su na paljevinu, dim i sablasnu tišinu. Strahovit prizor koji se potom ukazao pred njihovim očima bio je šokantan i za legionare ogrezle u ratu i nasilju.

Pad Masade obilježio je konačni kraj Prvoga židovskog ustanka protiv Rimljana. Neki od zelota povukli su se iz Jude i utočište potražili u Aleksandriji. Flavije navodi kako su se lokalni Židovi usprotivili njihovu dolasku, najvjerojatnije iz straha od Rimljana. Nejasno je jesu li sikariji u Aleksandriji pokušali obnoviti pobunu

---

346 *Bell.* 7:319 i 7:341-388.

347 *Bell.* 7:323-336. Neki povjesničari drže kako je jedna od žena koja je preživjela opsadu Masade Flaviju prepričala Eleazarove riječi, dok drugi smatraju kako je cio govor plod piščeve mašte, preuzet iz sličnih govora junaka grčkih tragedija.

348 *Bell.* 7:332.

349 *Bell.* 7:327-328.

protiv Rimljana ili su samo bili bjegunci koje sunarodnjaci nisu htjeli udomiti. Rimljani, čini se, nisu odveć marili da razluče između lojalnih i buntovnih Židova, nego su zbog svih nevolja koje su sa Židovima imali u Judeji cijelu tu zajednicu smatrali opasnom. U to su vrijeme srušili čak i egipatski hram koji je u vrijeme seleukidske vladavine nad Judejom sagradio veliki svećenik Onija.

Mnogi drugi Židovi, među kojima je bio i određeni broj zelota, stigli su u druge krajeve izvan Judeje u kojima su od ranije postojale židovske zajednice. Od Mezopotamije, Perzije, preko Sirije i Cipra do Sjeverne Afrike, židovskim su se zajednicama pridružili novopridošli sunarodnjaci koji su sa sobom donijeli priče o strašnim zbivanjima u Judeji. U nekima od tih zajednica rasplamsala se nada kako nije sve izgubljeno: kako je Bog možda pročistio narod i zemlju od nepravednosti te će vrijeme otkupljenja uskoro ipak doći. Takva će očekivanja potaknuti pobune Židova u raznim krajevima Orijenta početkom drugoga stoljeća, a možda i u samom Erec Izraelu, prije Bar Kohbina ustanka, ali povijesni izvori o tim događajima vrlo su oskudni.

Jedna židovska zajednica iz Judeje, o čijem djelovanju tijekom ustanka nema puno izvora, preživjela je te ratne godine i raspršila se diljem svijeta. To je poznato na temelju golemog broja sljedbenika koje je uskoro stekla. Bili su to Židovi koji su vjerovali u Isusa iz Nazareta kao u Mesiju. Oni će poruku evanđelja silom prilika donijeti među sve narode poznatoga svijeta, te će kršćanstvo vrlo brzo postati religija pretežito nežidovskih vjernika, ne samo odvojena od židovstva i Židova, nego katkad i u sukobu s njima. Dva i pol stoljeća nakon ustanka, Euzebije iz Cezareje (263. – 339.) zapisao je da je jeruzalemska crkva prije rimskoga napada primila proročko upozorenje o dolazećim strahotama, te je napustila Judeju i sklonila se u prekojordanske krajeve. Euzebijev opis njihova bijega i židovskog usuda oslikava kršćanski stav prema Židovima s konca 3. i početka 4. stoljeća:

> Ne samo to nego je narodu Jeruzalemske crkve nekim proroštvom, po objavljenju, upravljenim tamošnjim odličnicima bilo zapovje-

> đeno da prije rata napuste grad i nastane se u određenom gradu Pereje. Naziva se Pela. Tu su se iz Jeruzalema preselili oni koji su povjerovali u Krista. Tako su sveti muževi u potpunosti ostavili taj židovski kraljevski glavni grad kao i cijelu judejsku zemlju. Tada je Božja pravda pogodila one koji su brojna i različita zla nanijeli Kristu i njegovim apostolima. Posve je između ljudi uklonila sami onaj bezbožnički rod.[350]

Ovo proroštvo, kako napominje autor hrvatskoga prijevoda *Crkvene povijesti*, spominje jedino Euzebije. U Jeruzalemu je nedvojbeno ostao dio židovskih vjernika u Isusa. Nije nezamislivo ni da su se neki kršćani priključili ustanicima, ukoliko su prosudili da je na pomolu obnova izraelske političke neovisnosti. Politička očekivanja i Isusovih sljedbenika bila su da će on kao Mesija obnoviti izraelsko kraljevstvo. U Djelima apostolskim 1:4-6 nalazi se zanimljiv kratki odlomak, već spomenut ranije u tekstu, o tome kako već uskrsnuli Isus apostolima zapovjeda da se ne udaljuju od Jeruzalema, nego da u gradu čekaju "obećanje Očevo". Učenici, koji su tri godine bili s Isusom, koji su čuli sva njegova učenja i vidjeli sve što je činio, na umu su imali samo jedno obećanje čijem su se ispunjenju nadali: "Gospodine, hoćeš li sada obnoviti kraljevstvo u Izraelu?" Ako su apostoli očekivali takav nastavak mesijanske priče s Isusom iz Nazareta, nelogično je odbaciti mogućnost da je i nakon njih bilo židovskih vjernika koji su očekivali isto. Naime, upravo je obnova izraelskoga kraljevstva pothvat koji se u židovskoj tradiciji i na mnogim mjestima Svetoga pisma povezuje s Mesijom. Kršćanska zajednica u vrijeme ustanka vjerojatno nije predstavljala koherentno tijelo. Podjela na "Hebreje" i "heleniste" o kojima govori Novi zavjet vjerojatno je usred burnih političkih previranja postala još oštrija i korjenitija. Helenisti su skoro sigurno zagovarali mir s Rimom i kapitulaciju, no uzeti bez zadrške da su i židovski nacionalisti među kršćanima pristajali uz "pacifizam" bilo bi naivno i

350 Euzebije, 2004: III. 5:3, str. 307.

anakronistično. Ipak, malo je vjerojatno da su kršćani značajnije sudjelovali u tadašnjim političkim previranjima u Judeji, kao što je malo vjerojatno i da su posve napustili Jeruzalem. Možda najbolji povijesni dokaz neprekinute kršćanske prisutnosti u Jeruzalemu dolazi opet od Euzebija, koji napominje da je tek nakon sloma Bar Kohbina ustanka biskupom crkve u Jeruzalemu, preimenovanom u Aeliju, postao nežidov.[351] Pelikan navodi kako su židovski vjernici u Isusa poznati kao Nazareni[352] i nakon pada Jeruzalema 70. godine čuvali slijed sa židovstvom; držali su se Mojsijeva zakona i živjeli su s kršćanima.[353] Dvojba takvih kršćana, o kojoj govori 15. poglavlje Djela apostolskih, potrajat će još nekoliko desetljeća, sve dok promjene unutar strukture i članstva Crkve, potreba za uobličavanjem kršćanske doktrine te razlučivanjem između kršćanstva i židova u religijskom i političkom kontekstu, ne bude riješena ne samo razdvajanjem, nego i razdorom između dviju vjera.

Epilog: vojskovođa, arheolog i prorok Ezekiel

Eleazar ben Jair bio je posljednji židovski vojskovođa iz razdoblja Drugoga hrama. S pogibijom njegove posade prestao je postojati svaki trag vojne i političke neovisnosti Židova i židovske državnosti. Njegova je posada na Masadi ostavila, uz druge spomenute svitke, dijelove iz knjige proroka Ezekiela, među kojima su najočuvaniji i najčitljiviji bili dijelovi iz poglavlja 37, poglavlja o suhim kostima, koje predstavljaju Izrael, koje se vraćaju u život. Stihovi 11 do 14 glase:

> Reče mi: “Sine čovječji, te kosti – to je sav dom Izraelov. Evo, oni vele: ‘Usahnuše nam kosti i propade nam nada, pogibosmo!’ Zato prorokuj i reci im. ‘Ovako govori Jahve Gospod: Ja ću otvoriti vaše grobove, izvesti vas iz vaših grobova, narode moj, i odvesti vas u

351 Euzebije, 2004:IV. 6:4, str. 376-377.

352 Kršćani se i danas na hebrejskom nazivaju nazarenima (*nocrim*) po gradu Nazaretu.

353 Pelikan, 1971:13.

zemlju Izraelovu! I znat ćete da sam ja Jahve kad otvorim grobove vaše i kad vas izvedem iz vaših grobova, moj narode! I duh svoj udahnut ću u vas da oživite i dovest ću vas u vašu zemlju, i znat ćete da ja, Jahve govorim i činim' – riječ je Jahve Gospoda."

Arheolog pod čijim je vodstvom stoljećima kasnije ovaj svitak pronašla arheološka ekspedicija na Masadi bio je Yigael Yadin: prvi zapovjednik Glavnog stožera Izraelske vojske imenovan na tu dužnost u obnovljenoj izraelskoj državi.[354]

Drugi ustanak pod vodstvom Bar Kohbe

Povijesni izvori o Drugom židovskom ustanku puno su oskudniji od izvora o Prvome. Oni se ugrubo mogu podijeliti u tri skupine: židovski izvori iz Talmuda i Midraša, zabilješke rimskih povjesničara od kojih su najvažnija ona iz pera Diona Kasija (150. – 235.) te izvori koje su ostavili kršćanski autori kao što su Justin i kasnije Euzebije. Fenomen Drugoga židovskog ustanka toliko je kompleksan, raznolik i značajan za sve povijesne aktere toga doba, da je svaki od njih imao razloga prikazati ustanak uz odmak od objektivnog opisa događaja te umjesto njih prepričati vlastitu percepciju židovskih prilika uz pridavanje metafizičkih značajki ustanku i njegovu ishodu. Ovo se osobito odnosi na Židove i kršćane: za prve jer je židovstvo bilo usred grčevita traženja novog identiteta i vjerske strukture bez Hrama, donedavnog središta vjere, a za kršćane jer su, sad već kao većinski nežidovski vjerski pokret, u židovskim patnjama razabrali Božje definitivno odbacivanje Židova kao naroda s kojim je u Savezu.

---

354 Yadin je bio zapovjednik glavnog stožera Izraelske vojske od studenoga 1949. do prosinca 1952., čemu će Israel Eldad pridati poseban značaj: prvi zapovjednik imenovan u modernoj državi pronalazi biblijski tekst koji je ostavio posljednji zapovjednik drevne države. Zanimljivo je i da je Yadinov otac bio Eleazar Sukenik (1889. – 1953.), arheolog zaslužan za prvo prepoznavanje važnosti Svitaka s Mrtvoga mora.

Židovsko prikazivanje ustanka ukazuje na početak oblikovanja mesijanske misli kao pretežito duhovne, bez političkih i vojnih sadržaja. Za očekivati bi bilo da židovski izvori pružaju pozitivnu sliku o ustanku i njegovim vođama, jer je cilj ustanka bilo zbacivanje rimske vlasti i obnova židovske političke i vjerske samostalnosti. Teško da je postojala značajnija židovska zajednica igdje u svijetu koja postizanje takva cilja ne bi smatrala hvalevrijednim pothvatom. No židovski izvori prema ustanku, a osobito prema njegovu vođi, pokazuju visok stupanj ambigviteta. Tako je, na primjer, ime Bar Kohba, što na hebrejskom i aramejskom jeziku znači *sin zvijezde* i nosi jasnu mesijansku konotaciju, sačuvano samo u izvorima nastalima iz pera kršćanskih autora.[355] U židovskim izvorima, kako objašnjava Yadin, on se naziva Bar Koziba, ili Ben Koziba, što je slično prvom imenu kod izgovora, ali njegovo je značenje *sin lažljivca* ili *sin prevaranta*. Za kronologiju samih zbivanja možda bi ipak bilo najbolje krenuti od rimskoga povjesničara Diona, koji ovaj ustanak opisuje u šezdeset devetoj knjizi *Rimske povijesti*, ali bez spomena imena njegova vođe.

DIONOV OPIS USTANKA

Prema Dionu rimski je car Hadrijan (117. – 138.) u Judeju stigao godine 130., te na mjestu porušenog Jeruzalema dao da se utemelji novi grad po imenu Aelia Capitolina.[356] Na mjestu gdje je nekoć stajao židovski Hram, Hadrijan je podignuo hram posvećen bogu Jupiteru.[357] Kult stranom božanstvu na mjestu gdje je nekoć bio

355 Yadin, 1971:18.

356 Hadrijan je bio poznat po graditeljskim pothvatima pa ne bi bilo neočekivano da je na prizor jedinoga porušenog grada u svome carstvu dao da se mjesto obnovi, ali i preimenuje po njemu. Ukoliko su preimenovanje Jeruzalema i gradnja Jupiterova hrama prethodili ustanku, kako tvrdi Dion, vrlo je moguće da Hadrijan tim činom nije htio napakostiti Židovima ni uvrijediti njihove svetinje, nego je jednostavno postupao kao i drugdje u svom carstvu. Nije nezamislivo čak ni to da je on od lokalnog stanovništva očekivao zahvalnost zbog urbanizacije koju je pokrenuo te da je ustanak doživio kao iznenađenje i osobnu uvrjedu.

357 Dio, 1925:447-451.

Hram Boga Izraelova Židove je razbjesnio i podsjetio na slično svetogrđe koje je nekoć počinio Antioh Epifan. Ustanak je bio neizbježan. Židovi su ga, čini se, pomno planirali i čekali pogodan trenutak. Dok je car boravio u Judeji i okolnim krajevima Egipta i Sirije, narod je ostao miran. No Dion navodi kako su židovski majstori kojima su Rimljani dolazili radi izrade ili popravka oružja, posao radili loše te su Rimljani takvo oružje odbacivali kao neprikladno, a Židovi su ga prikupljali. Ovakvo loše obrađeno oružje iz toga doba nije pronađeno,[358] ali Dionova opaska upućuje na to da je ustanak bio planiran, da su se Židovi za njega pripremali i da on nije bio proizvod spontane pobune.

Ustanak je planuo kad je Hadrijan već bio daleko od Judeje. Da je za ustanak postojala određena osmišljena strategija, koju su ustanici na većini mjesta primjenjivali, također proizlazi iz Dionova opisa: ustanici se nisu s Rimljanima frontalno sukobljavali, jer je u takvim okršajima prednost bila na strani brojnijih, bolje opremljenih i neusporedivo uvježbanijih rimskih vojnika. Umjesto toga, Židovi su utvrdili velik broj mjesta, a iskopali su i mnoge podzemne prolaze i skrovišta, od kojih su neki otkriveni tijekom modernih arheoloških iskapanja. Glavna židovska strategija bila je gerilsko ratovanje: napadali su Rimljane iznenada i na mjestima gdje ih nisu očekivali, a onda se povlačili u skrovišta i utvrđena mjesta.

Rimljani isprva nisu pridavali odveć veliku pozornost ovim napadima. Tumačili su ih kao lokalne ispade nezadovoljnika i buntovnika s kojima će se rimska uprava lako obračunati. Ali kao i mnogo puta ranije u Judeji, pogriješili su u procjeni opsega i prirode ustanka. Kako su ustanici postizali uspjehe, pridruživao im se sve veći broj sunarodnjaka iz Judeje, a potom i iz drugih dijelova Rimskoga Carstva. Da je uspjeh koji su polučili bio golem ukazuje jedna zanimljiva izjava iz Dionova izvješća: ta da su se ustanku pridružili i mnogi nežidovi koji su se polakomili za plijenom. Ži-

358 Arheološki nalazi ovaj Dionov podatak nisu potvrdili, nego je naprotiv oružje iskopano na područjima koja su držali ustanici bilo istovjetno rimskom oružju (Katz, 2006:108).

dovske pobjede nad Rimljanima i osvojeni plijen vjerojatno su bili golemi i ukazivali na održivost takvih prilika, budući da su drugi podanici Carstva procijenili da je židovska a ne rimska strana ta koja nadjačava. Pobuna iz Judeje proširila se i na neke druge kraje-ve Carstva. Tek je tada, 132./133. godine, Hadrijan shvatio da će za gušenje ustanka morati pokrenuti invaziju, koju će voditi prekalje-ni i spretni vojskovođa. Odabrao je Julija Severa, tada upravitelja Britanije, koji je u Judeju stigao 133. godine. Do njegova ulaska s postrojbama, vojne prilike u Judeji posve su se izmijenile: sada su Rimljani bili ti koji se nisu odvažili na otvoreni frontalni sukob dviju vojski. Razlog koji Dion navodi je židovska brojnost i očaj s kojim su se branili. Umjesto toga, rimske su postrojbe, podijelje-ne u mnoštvo manjih skupina, opkoljavale pobunjenike u njihovim utvrdama, odsijecale ih od veze s izvanjskim svijetom te ih iscrplji-vale glađu i žeđu. Tako je osvojeno i do temelja uništeno pedeset najvažnijih židovskih utvrda te čak 985 naselja. Dion navodi da je u bitkama palo 580.000 ljudi, dok je broj onih koji su izginuli od gladi, bolesti i vatre neizmjerljiv. Usto je i broj rimskih žrtava bio neočekivano velik. Koliki su bili rimski gubitci u ovome ratu protiv Židova, Dion oslikava u navodu kako te godine (134.) Hadrijan pismo upućeno Senatu nije započeo uobičajenom preambulom, čiji je dio glasio: “Ja i legije smo dobro.”

Judeja je nakon rata gotovo posve svedena na opustošenu po-krajinu. Dion na kraju svoga izvješća navodi i kako je Židovima još prije pobune stiglo upozorenje o sudbini koja će zadesiti njihovu zemlju, budući da se Salomonov grob, koji su Židovi štovali, sam od sebe raspao, a vukovi i hijene su nahrlili u njihove gradove.

Bar Kohbin ustanak prema ostalim izvorima

Kao drugi razlozi ustanka spominje se nezadovoljstvo judejskih Ži-dova ratovima koje je Rim ranije vodio protiv Židova od Cirenaike (Libije) do Mezopotamije te Hadrijanovom zabranom obrezivanja koju, dakako, ni politički najlojalniji Židovi nisu mogli poštovati. Hadrijanov prethodnik Trajan zabranio je kastriranje i ta je zabrana

bila na snazi diljem Carstva, a Hadrijan je, prema nekim navodima, tu zabranu proširio i na obrezivanje. Židovska tradicija kao razlog ustanka spominje Hadrijanovo obećanje da će Židovima obnoviti jeruzalemski Hram, ali se predomislio nakon što su se na tu odluku požalili Samarijanci.[359] Što se pak tiče preimenovanja Jeruzalema i izgradnje Jupiterova hrama na mjestu spaljenoga Drugog hrama, Euzebije ih navodi kao posljedice, a ne kao razloge pobune.

Ime ustaničkog vođe Šimuna ben Kosibe nalazi se na mnogim kovanicama koje su ustanici otisnuli i pustili u optjecaj tijekom trajanja ustanka. Ime Bar Kohba – sin zvijezde – kako su ga nazivali sljedbenici i suborci, potječe od tumačenja stihova Knjige brojeva 24:17 koje je dao rabin Akiva. Proroštvo "od Jakova zvijezda izlazi, od Izraela žezlo se diže", on je primijenio na Bar Kohbu, čime ga je proglasio Mesijom. Tome u prilog govore i dokumenti iz toga razdoblja pronađeni u Judejskoj pustinji u kojima se ustanički vođa oslovljava mesijanskim naslovom Šimun ben Kosiba, *nasi israel* (**נשיא ישראל**), knez Izraela.

Bar Kohba je bio odlučan i karizmatičan čovjek, a iz njegovih pisama i židovskih izvora iščitava se prkosna snaga, žilavost i grubost.[360] Pisma koja je upućivao podređenim zapovjednicima nisu ostavljala prostora za raspravu, nego su to bile izravne naredbe nerijetko popraćene prijetnjom da će, ne budu li ispoštovane, primatelj pisma biti kažnjen. Snaga takve osobnosti, skupa s potporom utjecajnog rabina kakav je bio Akiva, od njega su stvorili vođu kojega su Židovi zdušno podržali. Za razliku od Prvoga ustanka, koji je obilježila fragmentiranost ustaničkih skupina, sada su svi pobunjenici prepoznali jednoga istoga vođu te je za Bar Kohbom krenuo svatko tko je priželjkivao propast rimske i uspostavu židovske uprave. Ne postoje izvori koji bi ukazivali na djelovanje drugih vođa, ali postoje dokumenti iz kojih se vidi da svi judejski Židovi nisu sudjelovali u pobuni. U jednom pismu Bar Kohba izdvaja sta-

359 Yadin, 1971:21-22.

360 Yadin, 1971:124.

novnike Tekoe kao one koji izbjegavaju vojnu službu i od lokalnih zapovjednika traži da ih kazni. Tekoa je, Yadin ukazuje, i u Nehemijino vrijeme bio grad čiji su stanovnici nastojali izbjeći ratne nevolje suradnjom sa židovskim neprijateljima. S obzirom na Bar Kohbinu potrebu da izda specifičnu zapovijed po pitanju neulaska jednoga grada u ustaničke redove, za pretpostaviti je kako je to bilo neuobičajeno postupanje i kako je odziv drugih judejskih gradova njegovu pozivu bio masovan. Masovna židovska potpora ustanku pak ukazuje na prisutnost aktivnoga mesijanizma, odnosno vjere kako će Židovi svojim aktivizmom postići ispunjenje biblijskih obećanja.[361] Sam ustanak bio je pomno razrađen u nekom obliku "glavnoga stožera" i nikakvi alternativni pretendenti na ulogu vođe ni disidentske skupine nisu se pojavili. Židovski je narod ovaj put bio politički i vjerski ujedinjen.

Ustanak je u Judeji najvjerojatnije buknuo u ljeto 132. godine, iako postoje određeni izvori koji njegov početak bilježe nešto ranije, do mjeseca nisana, odnosno proljeća iste godine.[362] Ustanici su vjerojatno zauzeli cijelu Judeju i neke dijelove Pereje s druge strane Jordana. Jedno od središta ustanika bio je Herodion i En Gedi, kamo su se od rimskog nasilja sklonili neki od židovskih izbjeglica koji su napustili svoje domove u udaljenijim prekojordanskim krajevima. Jeruzalem je najvjerojatnije tijekom cijeloga trajanja ustanka ostao pod vlašću Rimljana.

Važan izvor za istraživanje Drugog ustanka su kovanice koje potječu iz toga doba. Ustanici uglavnom nisu kovali vlastiti novac, nego su davali da se prekuje onaj rimski, što je najvjerojatnije imalo simboličku važnost.[363] Kako Bar Kohbine kovanice nisu pronađene u Galileji, pretpostavka je da taj dio Erec Izraela nije bio uključen u područje koje su držali ustanici, što ne znači da ustaničke skupine nisu prelazile granice Judeje u sporadičnim napadi-

---

361 Frankel, 1991:6.

362 Katz, 2006:111-112.

363 Katz, 2006:113.

ma na tamošnje rimske postrojbe. Kako je na nekim kovanicama stajao natpis *Sloboda Jeruzalema*, dio povjesničara zaključuje da su ustanici zauzeli i Jeruzalem. Drugi pak misle da su te kovanice imale propagandnu i motivacijsku svrhu. U prilog toj tezi stoji činjenica da su od petnaest tisuća kovanica pronađenih u Jeruzalemu samo tri bile prekovane pa je moguće da su se one u Jeruzalemu našle kao suveniri koje su donijeli rimski vojnici, a ne kao sredstvo plaćanja.

Avi-Yonah pak drži da su ustanici uspjeli zauzeti i Jeruzalem. On navodi kako je Jeruzalem najprije napustilo rimsko civilno stanovništvo, a za njima su iz grada otišli i vojnici, koji ga u sljedeće tri godine nisu uspjeli vratiti pod svoju vlast.[364] I Avi-Yonah svoju pretpostavku temelji na kovanicama, od kojih su neke uz natpise o slobodi Jeruzalema prikazivale i pročelje Hrama te ime "Svećenika Eleazara". Moguće je da je Eleazar bio veliki svećenik u vrijeme ustanka te da su na Hramskoj gori uistinu obnovljeni obredi žrtvovanja. No Eleazarovo ime može se povezati i sa svećenikom iz Modi'ina, koji je bio jedan od duhovnih vođa ustanka, a kojega je Bar Kohba ubio zbog sumnje da je u dosluhu s Rimljanima.

Osim kovanica, arheolozi su pronašli i određeni broj pisama koja je Bar Kohba uputio vojnim zapovjednicima i koja je potpisao vlastoručno. Pronađena su u Judejskoj pustinji početkom 1960-ih, na istom području na kojem su petnaestak godina ranije pronađeni Svitci s Mrtvog mora. I njih je pronašao Yadin, o čemu na zanimljiv način govori Israel Eldad. On ukazuje kako je to bio "izvanredan arheološki pronalazak", te objašnjava:

> No to nije najčudesniji dio priče. Pravo se čudo nalazi u činjenici da je osoba koja je pronašla pisma posljednjega židovskog zapovjednika bio poznati arheolog general Yigael Yadin, praktički prvi zapovjednik nove židovske vojske.[365]

364 Avi-Yonah, Amiran, Rothschild *et al.*, 2006:30.

365 Eldad, 2007:69-70.

Tijek ratovanja, bitke i gubitci koje su obje strane trpjele nisu poznati. Iz epigrafskih i drugih arheoloških izvora, nekoliko se zaključaka može izvući s relativnom sigurnošću. Kao što je vidljivo i iz Dionova izvještaja, rimske su se postrojbe u Judeji suočile s puno opasnijim neprijateljem nego što su očekivali te su pretrpjele značajne gubitke. Kako se brojnost i sposobnost rimske vojske u Judeji pokazivala nedostatnom za učinkovito potiskivanje ustanika, Hadrijan je onamo uputio šest cjelovitih legija (Druga, Treća, Šesta, Deseta, Dvanaesta i Trinaesta) te dijelove nekoliko drugih, tako da su u borbama u Judeji sudjelovali pripadnici čak deset ili jedanaest rimskih legija, a sveukupni broj rimskih vojnika prelazio je pedeset tisuća.[366] Dvanaesta legija Deiotariana u vrijeme trajanja ustanka potpuno je nestala.[367] Ozbiljnost ustanka bila je tolika da je Hadrijan, kako Dion navodi, iz Britanije onamo poslao jednoga od svojih ponajboljih vojskovođa, ali postoje naznake da ni to nije bilo dovoljno. Budući da su pronađeni rimski napisi u kojima se taj rat opisuje kao *Expeditio Iudaica*, a što je naslov koji se daje samo bitkama u kojima je sudjelovao i sam car, moguće je da je Hadrijan osobno predvodio neke bitke rimske vojske.[368]

Posljednje ustaničko uporište bio je Betar, grad jugoistočno od Jeruzalema a sjeveroistočno od Betlehema, koji se danas na arapskom zove *Kirbet el-Jehud* ili "židovska ruševina." Židovi su Jeruzalem, ako su ga bili zauzeli, vjerojatno napustili bez borbe te se sklonili u Betar koji je bio dobro utvrđen. O tijeku te posljednje bitke također se ne zna puno. Euzebije navodi da je opsada grada bila dugotrajna, sve dok glad i žeđ ustanike nije dovela "do krajnje točke pogibelji".[369] Iako Jeruzalem nije bio poprište bitke, Hadrijanova srdžba na židovsko buntovništvo taj je grad pogodila više nego ijedan drugi. Euzebije piše kako je Hadrijan sve židovsko sta-

---

366 Katz, 2006:122-123.

367 Avi-Yonah, 1976:13.

368 Katz, 2006:124-125.

369 Euzebije, 2004:IV. 6:3, str. 376.

novništvo protjerao iz Jeruzalema, naselio tuđince, a gradu promijenio ime u *Aelia Capitolina*.[370] Osim već spomenutog hrama bogu Jupiteru, koji je Hadrijan dao da se podigne na ruševinama židovskoga Hrama, Hadrijan je u Jeruzalemu izgradio još jedan hram. Na mjestu koje su kršćani štovali kao mjesto Golgote i Kristova groba, izgrađeno je svetište posvećeno Afroditi.[371] Pretpostavimo li da je Hadrijan te hramove gradio kako bi kaznio ustanike, čini se kao da su kršćanska i židovska zajednica još uvijek bile bliske, što bi se kosilo s Euzebijevim izvješćem kako je Bar Kohba progonio kršćane ili, što je vjerojatnije, da Rimljani u to vrijeme još uvijek nisu razlučivali kršćane od Židova.

Najdugotrajnija Hadrijanova promjena imena odnosi se na preimenovanje provincije Judeje u provinciju Siriju Palestinu. Profesor H. Eshel opaža: "Iako su se takve promjene imena događale i drugdje, nikada prije niti kasnije ime jednoga naroda nije izbrisano kao posljedica pobune."[372] Judeja je u daljnju povijest ušla kao Palestina, a njezino se drevno ime s vremenom gotovo zagubilo. Židovi pak nakon poraza Bar Kohbina ustanka više nikad nisu pokušali pokrenuti opći ustanak radi povratka nacionalne ili političke neovisnosti. Da je taj ustanak Židovima nanio više zla nego ijedan drugi vidljivo je iz kasnijih rabinskih opisa Bar Kohbe, koji nisu nimalo laskavi, iako u njima postoji i određena razina ambivalentnosti, kao i potpuni prestanak uporabe naslova *nasi* u političkom kontekstu i njegova isključiva uporaba kao religijske titule.[373] Terminologija, kao i tekstovi koji su nastajali u sljedećim stoljećima, iz

---

370 Hadrijan je Jeruzalem zapravo preimenovao po sebi, jer je njegovo puno ime bilo *Publius Aelius Hadrianus*, te vrhovnome božanstvu rimskoga panteona *Jupiteru Capitolinusu*.

371 Skarsaune, 2002:53. Na tome je mjestu u 4. stoljeću, nakon arheoloških istraživanja svete Helene, podignuta Bazilika svetoga groba.

372 Katz, 2006:127.

373 Prva važnija ličnost nakon Bar Kohbe koja je ponijela tu titulu bio je Jehuda ha Nasi (**יהודה הנשיא**), rabin koji je radio na uređivanju Mišne pred kraj razdoblja rabinskih učenjaka *tanaim*. Prema tradiciji se rodio istoga dana kad je rabin Akiva umro mučeničkom smrću. Jehuda ha Nasi predsjedavao je Sanhedrinom, koji je nakon Bar Kohbina ustanka preseljen iz Jamnije u Ušu (**אושא**) u Galileji.

židovskoga su vjerskog diskursa gotovo potpuno potisnuli politički aktivizam. Značajnije ponovno spajanje religije i politike u židovstvu dogodit će se tek puno stoljeća kasnije, ali na potpuno drukčiji način, pod različitim okolnostima i s drukčijim posljedicama te uz dublje podjele unutar židovskoga nacionalnoga političkoga i vjerskog korpusa: u vrijeme nastajanja cionizma i moderne Države Izraela.

Zaključak: Promjena u židovskome mesijanizmu nakon Bar Kohbe

Drugi židovski ustanak protiv Rimljana u mnogim je aspektima nepoznanica zbog nedostatka kvalitetnih povijesnih pisanih izvora. Ono što je jasno jest da je između Prvoga i Drugoga ustanka postojala značajna razlika u prirodi ustaničkog pokreta i obliku njegova vodstva. Prvi je ustanak predstavljao zbroj pobuna mnoštva manjih, često nepovezanih skupina, raspršenih diljem Erec Izraela, koje su se okupljale oko karizmatičnih vođa i koje su često bile u međusobnom sukobu. Drugi je pak ustanak bio masovan, usredotočen na Judeju, usmjeren protiv Rimljana, a njegov vođa, Šimun bar Kohba, vjerojatno je nadzirao većinu vojnih i administrativnih djelatnosti na području pod ustaničkom vlašću.[374]

Druga važna razlika je u opsegu razaranja koje je pogodilo Judeju. Dok su nakon Prvog ustanka uništena uglavnom samo ustanička uporišta, a velik dio židovskog stanovništva koji nije sudjelovao u pobunama ostao je u svojim domovima, Drugi je ustanak donio golema razaranja diljem zemlje i gotovo potpuno protjerivanje židovskoga življa iz Judeje. Židov ne samo da se nije smio nastaniti u Jeruzalemu, sada Aeliji Capitolini, nego mu se nije smio ni približiti. Čak je i središte rabinskog učenja Jamnija, poznato po miroljubivosti i lojalnosti rimskoj vlasti, izgubilo ulogu koju je imalo prije

374 Katz, 2006:36.

ustanka, a Sanhedrin je iz Jamnije seljen iz grada u grad[375] da bi se napokon skrasio u Tiberijadi. Judeja je ostala zapostavljena rimska provincija, čije će neke dijelove tek u četvrtom stoljeću početi obnavljati Bizantinci, potaknuti zanimanjem Konstantinove majke, svete Helene, za domovinu utemeljitelja kršćanstva. Važan ishod rata bio je taj da su Židovi prestali činiti većinu judejskoga stanovništva. Moguće je da su u Galileji još neko vrijeme ostali većina, ali Judeja je za mnoga stoljeća bila izgubljena. Središte židovskoga vjerskoga, kulturnoga, obrazovnoga, gospodarskoga, političkoga i nacionalnog života postaje dijaspora, *galut*, u kojoj će stoljećima živjeti golema većina sveukupnoga židovskog korpusa.[376] Ta se promjena odrazila i na židovski identitet: Židovi sve više iz etničke postaju vjerska zajednica. Koncept "židovskih kršćana", skupine koja je činila gotovo sve Isusove sljedbenike i autore Novoga zavjeta te kršćanstvo proširila diljem Rimskoga Carstva, postao je oksimoron.

Dio raspršenih Židova s vremenom se asimilirao s većinskim zajednicama i prihvatio helenizaciju, romanizaciju ili kršćansku vjeru. Drugi dio nastavio je prianjati uz stare tradicije pridajući im tumačenja u skladu s novonastalim okolnostima. Do konca trećega stoljeća završena je kompilacija Mišne, a do konca petoga i Babilonskog Talmuda. Uz te rabinske spise, Židovi koriste i Bibliju, osobito Petoknjižje, kao i određeni broj pseudoepigrafskih knjiga. Nakon sloma Bar Kohbina ustanka jedan žanr židovske literature značajno je izgubio na važnosti, a to je mesijanska i apokaliptična literatura, čija je tema skori dolazak Mesije koji će Izrael osloboditi od političke potlačenosti i obnoviti Davidovo kraljevstvo.[377] Koncept Mesije, dakako, nije nestao iz židovstva niti se može reći da je izgubio vjersku važnost. Židovi su tijekom povijesti, sve do modernih vremena, molili, očekivali i nadali se dolasku mesije, jer će on Izraelu donijeti izbavljenje, kako objašnjava J. Koš:

---

375 *BT Roš HaŠana* 31a-b.

376 Tek početkom dvadeset prvoga stoljeća najveća židovska zajednica na svijetu opet će živjeti na području Erec Izraela.

377 McDonald, 2008:174-175.

> Izgnani iz svoje zemlje, gotovo bez ikakve nade u povratak, tijekom dvaju tisućljeća Židovi su strastveno ali strpljivo čekali Mesiju. Jer, tek će Mesija, prema tradiciji, ponovno uspostaviti židovsku državu, obnoviti Hram i vratiti slavu kući Izraelovoj.[378]

Ovaj opis mesijanskih očekivanja među Židovima, koji je autorica namijenila suvremenom čitatelju znatiželjnom glede židovstva, mogao bi se primijeniti na gotovo svako razdoblje židovske poslijebiblijske povijesti pa čak i na ono prije ustanaka, izuzme li se riječ "strpljivo". Već od herodijanskog razdoblja mesijansko očekivanje obnove Izraela postat će rašireno među Židovima, tada, po prvi put u povijesti, kao politička vizija od goleme važnosti.[379] I u prvoj polovici drugoga stoljeća poslije Krista Židovi su čekali Mesiju kao političkog vođu: Bar Kohbini su sljedbenici i rabin Akiva od vođe ustanka očekivali da ostvari upravo gore navedene ciljeve. Fijasko Bar Kohbina ustanka donio je mnoge radikalne promjene za svekoliku židovsku zajednicu, a jedna od politički najvažnijih odnosi se na percepciju Mesije i stav prema mesijanizmu. Taj ustanak predstavlja vrlo oštro razgraničenje između mesijanske misli iz razdoblja Drugoga hrama s jedne strane te rabinske mesijanske misli s druge, odnosno prijelomni trenutak u židovskoj mesijanskoj misli općenito. Središte judaizma postala je Mezopotamija, gdje je pisan i prikupljan Babilonski Talmud. U rabinskoj misli koja je ondje oblikovana, koncepti obnove izraelskoga kraljevstva, Jeruzalema i Hrama postali su usko povezani s političkim pasivizmom, odnosno čekanjem da se sve to dogodi isključivo putem Božje intervencije; "mesijanski se pasivizam razvio u jednu od okosnica rabinskoga judaizma".[380] Neusner opaža da se rođenje rabinskoga židovstva dogodilo onda kad je židovski narod počeo vjerovati kako će "presudnu ulogu u Mesijinu dolasku odigrati [njihovo]

378 Koš, 1999:62.

379 Avi-Yonah, 1976:8.

380 Frankel, 1991:6.

proučavanje Tore i obdržavanje zapovjedi",[381] dakle, ne politički aktivizam ili militarizam, nego osobna i nacionalna pobožnost.

Zanimljivo i po mom shvaćanju potpuno ispravno tumačenje razlike mesijanstva prije i mesijanstva poslije Bar Kohbina ustanka nudi profesor J. A. Sanders[382] u članku *The Canonical Process* u kojem navodi kako je Akiva vjerovao da je Bar Kohba Mesija zbog kojega će Bog ustati protiv Rimljana koji su tlačili Židove, kako bi preko njega izbavio svoj narod.[383] Drugim riječima, Mesijin dolazak smatrao se Božjom intervencijom u židovskoj povijesti, bez posebnih implikacija za ostatak svijeta (osim za Rimljane koji će biti kažnjeni) i bez eshatološke relevantnosti. Mesijina je misija u tome viđenju, gotovo bi se moglo reći, pragmatična, jer njome dominira političko i vojno djelovanje ograničena opsega i jasnoga cilja. Kako je Bog u židovstvu uvijek Bog povijesti, a povijest ima spoznajnu vrijednost, ovakav pogled na Mesiju je očekivan i dosljedan židovskoj misli.[384] Naime, ako Bog djeluje u povijesti kroz narode, vladare, proroke pa i obične, izvorno beznačajne pojedince izabrane iz mnoštva, poput Abrahama, Mojsija ili Rute, koliko više će oblikovati i usmjeravati povijest u korist Izraela preko Mesije kojega sam pošalje? Žar s kojim su Židovi tijekom cijeloga razdoblja Drugoga hrama očekivali – čak tražili – Mesiju oko sebe, također je očekivan i dosljedan židovskoj misli toga doba. A

381 Neusner, 1984:3.

382 Profesor James A. Sanders (rođ. 1927.) jedan je od najpoznatijih znanstvenika za razdoblje izraelske povijesti iz vremena Drugoga hrama i biblijskih znanosti.

383 Katz, 2006:235.

384 Ovdje valja napomenuti i kako koncept Mesije, što je hebrejska riječ za pomazanika (grčki *Krist*), u židovstvu nije statičan, nego se razumijevanje toga naslova i službe mijenjalo kroz povijest. U Starom zavjetu kraljevi i proroci bili su pomazanici, a Izaija perzijskog kralja Kira naziva "pomazanikom" (Iz 45:1). Nakon konca razdoblja Prvoga hrama pojam se sve više počinje rabiti za opis osobe koja će obnoviti kraljevstvo u Izraelu (2 Sam 7:12-13), što je pretpostavka na temelju koje su i Isusovi učenici očekivali nastavak njegove službe (Dj 1:6), a mnogi buntovnici protiv Rima stekli su sljedbenike upravo obećavajući im političko oslobođenje Erec Izraela (više o shvaćanju mesije u židovstvu do konca razdoblja Drugoga hrama vidi u McDonald & Porter, 2000:63-65). Različita shvaćanja koncepta Mesije jedan je od razloga dvojbe pisanja pojma velikim ili malim početnim slovom na hrvatskom jeziku.

upravo je taj žar, nada ili vizija nakon sloma Bar Kohbina ustanka u susljednoj rabinskoj misli ustupio mjesto jednome drukčijem, opreznijem i ambivalentnijem viđenju Mesije i mesijanskog doba. Ono se, naime, od tada sve manje povezuje s poviješću, a sve više s krajem povijesti odnosno s eshatologijom. Rabinsko židovstvo, Sanders objašnjava, oblikuje se u zajednicu u kojoj Tora zacrtava misao i život; Židovi trebaju biti vjerni Tori sve dok Bog ne pošalje Mesiju u njegovo vrijeme "kao kraj povijesti i početak budućega svijeta, a ne kao intervenciju ili objavu u povijest koja je u tijeku."[385] Mesija će, dakle, svojim dolaskom obaviti misiju koju su Židovi od njega očekivali i ranije, a to je obnova izraelskoga kraljevstva, gradnja Hrama i ponovna uspostava obrednog bogoštovlja, ali će s njegovim dolaskom nastati i apokaliptično doba praćeno neviđenim nevoljama, kataklizmama i nemirima; uskrsnut će mrtvi i doći se konačni sud.[386] Taj mesijanizam, koji ću u daljnjem tekstu zvati "eshatološkim", imao je jednu vrlo neposrednu posljedicu za židovsku zajednicu od drugog stoljeća nadalje: Mesiju se, naime, više nije aktivno tražilo pa čak ni odveć žarko iščekivalo, osim u vremenima koja su bila izrazito teška za židovski narod. Očekivanje Mesije ostaje važan teorijski čimbenik židovstva, a njegovo spominjanje i zazivanje neumitni dio obreda i liturgije, ali mesije se u stvarnom životu više ne pojavljuju kao uspješni predvodnici značajnijeg broja sljedbenika. U razgovoru rabina koncem trećega stoljeća, koji je zabilježen u Talmudu, čak se nalazi izjava nekih od njih kako bi voljeli da Mesija ne dođe u njihovo vrijeme![387] Očekivanje da će Mesijin dolazak sa sobom donijeti goleme prevrate postojećeg sustava, koji je za Židove često bio izrazito nepovoljan, vjerojatni je razlog kratkotrajne bizarne epizode kad su neki Židovi iz Iraka u kalifu Omeru prepoznali mesijansku figuru. Tijekom srednjega vijeka, u vremenima tjeskobe i neizvjesnosti, u židov-

385 Katz, 2006:236

386 Katz, 2006:202

387 *BT Sanhedrin* 98a-98b; usp. Katz, 2006:202

skim zajednicama mnogih zemalja obnavlja se duboka mesijanska čežnja, ali se ne pojavljuje značajnija mesijanska figura. Kad bi se i pojavio kakav karizmatičan lik oko kojeg bi se okupili sljedbenici i proglasili ga mesijom, rabini bi promptno reagirali i izopćili ga iz zajednice.[388] Tek je samozvani mesija Šabtaj Cvi (1626. – 1676.) uspio okupiti veći broj sljedbenika, ali njegov pokret predstavlja iznimku koja potvrđuje pravilo da je srednjostrujaško rabinsko židovstvo krasila mesijanska suzdržanost i krajnji oprez. Usporedi li se taj stav s onim iz razdoblja od Makabejskoga do Bar Kohbina ustanka, kad je Mesija bio aktivno tražena figura, kad je gotovo svaki darovitiji pretendent na tu titulu s lakoćom okupljao sljedbenike, uočava se golema i korjenita razlika. J. Koš u opisu Rambamova mesijanstva napominje:

> Stoga su stari židovski tekstovi puni opomena protiv olakog proglašavanja nastupanja mesijanskog razdoblja i protiv samoproglašenih mesija. No, pritom se podsjeća da bi svaki dan mogao biti dan Mesijina dolaska.[389]

Rabin Martin L. Gordon u članku *Messianism: Conflicting Conceptions* predstavlja opis dvaju mesijanstava vrlo sličan onome koji daje Sanders, iako koristi drukčije nazivlje. On govori o jednom mesijanskom konceptu u kojem je naglasak na "ljudskoj drami" u kojoj nacionalni napor i inicijativa židovski narod usmjerava prema procesu otkupljenja i ostvarenju nacionalnog cilja. Drugi mesijanizam predstavlja "božanski prevrat", stanje iznenadne apokalipse koja dovodi do neočekivane obnove Izraelovih pravednika i uništenja Izraelovih neprijatelja. Apokaliptično mesijanstvo tema je brojnih spisa nastalih u vrijeme Drugoga hrama, između ostaloga i spisa čiji su autori bili pripadnici kumranske sljedbe. Gordon, za-

---

388 Tako je, primjerice, oko 1110. izvjesni Ibn Arije proglašen mesijom, na što su rabini i židovska politička elita dali da se ovaj išiba i protjera (Stillman, 1979:60).

389 Koš, 1999:69.

nimljivo, piše kako u apokaliptičnoj viziji nema mjesta za poboljšanja unutar povijesnoga konteksta pa ni za postupno poboljšanje političkih i duhovnih uvjeta u kojima Židovi žive te zaključuje: "Odlučna nacionalna volja neće proizvesti nacionalnu neovisnost. Naprotiv, izvanredna natprirodna kataklizma nametnut će božansku vlast beznadnim zemaljskim okolnostima." Slično kao i Sanders, Gordon primjećuje da se tek nakon strašnog poraza Bar Kohbina ustanka, apokaliptična očekivanja utemeljena u očaju počinju u značajnoj mjeri pojavljivati u srednjostrujaškim tanaitičkim, a potom i amoraičkim izvorima.[390]

Tijekom srednjega vijeka pa sve do modernog doba, normativno viđenje Mesije u srednjostrujaškom židovstvu postalo je ono koje je postavio Rambam u svojih Trinaest načela židovske vjere. Dolazak Mesije je Dvanaesto teološko načelo, a rabin Da-Don u njegovu pregledu navodi da je mesijansko doba dio eshatološkog doba, podijeljenog na tri dijela: prvi su dani Mesije, drugi je uskrsnuće mrtvih, a treći dolazak budućega svijeta. S Mesijinim dolaskom nastupit će vrijeme blagodati za židovski narod, a nežidovski će ih narodi prestati progoniti jer će se pokajati i shvatiti da je židovski Bog jedini pravi Bog. U ovom viđenju mesijanskog doba nema osobitih traumatičnih, kataklizmičkih i natprirodnih događaja, nego se Rambam poziva na riječi jednoga od talmudskih učenjaka: "Nema druge razlike između ovoga svijeta i mesijanskih dana, osim u robovanju kraljevstvima [koje će prestati]." U djelu *Mišne Tora* Rambam objašnjava:

> Neka nitko ne misli da će u Mesijino vrijeme koji od zakona prirode biti stavljen izvan snage, niti da će u stvorenje biti uvrštene kakve inovacije. Svijet će nastaviti slijediti svoj uobičajeni tijek.[391]

---

390 Spero & Pessin, 1989:82-85. Vidi i http://www.atranet.co.il/gordon/messianic.pdf (pregledano 18. 11. 2012.). Tanaitičko je razdoblje trajalo do početka 3. stoljeća, a amoraičko od oko 200. do 500. godine. Više o periodizaciji židovske povijesti na hrvatskom jeziku vidi web stranicu Naide Mihal Brandl na http://brandl.org.il/pzp.

391 Cit. u Hyman, 2002:82.

Mesijina zadaća, Rambam objašnjava u istom djelu, jest obnoviti Davidovo kraljevstvo: Mesija će svekoliki židovski narod, sa svih krajeva svijeta, sabrati u Erec Izrael, izgradit će Treći hram, obnoviti žrtvene obrede, obdržavanje šabata i jubilejske godine. Mesija će biti vrhovni sudac svijeta te učitelj svim narodima o Bogu i Tori. Rambamov mesijanizam je, definiran prema ranijem Sandersovu opisu, "eshatološki", a ne "povijesni", iako Mesijin dolazak prema njegovu mišljenju ne podrazumijeva kataklizmu i kraj svijeta, nego "samo" kraj židovskih patnji i spasenje Izraela kao nacije. Sva ova vjerovanja utemeljena su u Hebrejskoj Bibliji i autor u tekstu navodi biblijske ulomke iz kojih su preuzeti. Za ovu je studiju možda najvažnija zaključna rečenica o ovoj temi: "Prema židovstvu, eshatološko će doba, mesijanski dani, nastupiti Božjom odlukom i određenjem, oviseći samo o njemu."[392]

Pregled mesijanske misli u židovstvu i mijena iz "povijesnoga mesijanstva" u "eshatološko mesijanstvo" zahtijeva opsežniju i dublju analizu od ove predstavljene na nekoliko stranica.[393] Ipak, ovu je raspravu gotovo nemoguće zaokružiti bez ukazivanja na jedan suvremeni fenomen koji, rekao bih, mesijanstvo vraća na njegove početke. U židovstvu je nakon uspostave Države Izraela i krajnje neobičnih pobjeda Izraelske vojske u ratovima 1948. – 1949., 1967. i 1973. ponovno otvorena polemika o tome nije li započelo mesijansko doba. O ovoj vrlo kontroverznoj temi postoji malo objavljenog materijala, ali Sanders se osvrće na nju u već citiranom članku, kratko u bilješci 25 na stranici 236. U istraživanjima o židovskom naseljavanju Judeje i Samarije nakon Jom kipurskog rata naišao sam na dosta aspekta novoga, cionističkog mesijanizma,

392 Da-Don, 2004:664-669.

393 Bar Kohbin ustanak, premda od goleme važnosti i vjerojatno presudan, sigurno ne predstavlja jedini razlog oštroga razgraničenja različitih viđenja Mesije u židovstvu prije i poslije njega. U istom razdoblju kad su nastajali rabinski tekstovi, na pozornici povijesti pojavljivalo se kršćanstvo kao dominantna religija pa je kršćanska percepcija židovskoga Mesije u Isusovoj osobi (Isus Krist na hebrejskom se zove Ješua ha-Mašijah) sigurno utjecala na rabinska tumačenja Mesije uz naglasak na različitosti židovske i kršćanske percepcije.

koji kao da zatvara krug i mesijanstvo u nekim aspektima vraća na oblike kakvi su postojali prije nego što je rabinsko židovstvo postalo njegov glavni tumač. Gordon u gore spomenutom eseju dva mesijanstva navodi obratnom kronologijom od Sandersove: on u članku najprije govori o "apokaliptičnom" mesijanstvu, a tek potom o "povijesnom", čemu je najvjerojatnije razlog kontekst u kojem piše: njegov je članak objavljen u zborniku radova o religijskom cionizmu, dakle pokretu u kojem se mesijanizam – dakako onaj nakon 1967. i 1973. godine – vraća svome prvotnom obliku, a to je otkupljenje kao proces u kojem važnu ulogu igra političko i vjersko djelovanje Židova, a ne iznenadna božanska intervencija i eshatološki potresi uvjetovani isključivo metafizičkim parametrima na koje čovjek ne može utjecati.[394] Slično, rabin A. J. Heschel, jedan od najvećih židovskih teologa 20. stoljeća, u knjizi objavljenoj 1967. oba mesijanizma navodi kao podjednako prisutna u židovstvu, a iz njegova teksta kao da se iščitava poravnavanje vrijednosti jednoga i drugoga. Tumačenju "mesijanskoga otkupljenja kao političke obnove" bez osobitih eshatoloških, apokaliptičnih pa i metafizičkih implikacija pristupa se ozbiljno, trezveno i s ležernim zanemarivanjem činjenice da ono predstavlja korjenit povratak na postavke izblijedjele prije gotovo cijela dva tisućljeća.[395]

---

394 Spero & Pessin, 1989:82.

395 Heschel, 1987:156.

5.

NEŽIDOVI U ŽIDOVSKIM IZVORIMA I TRADICIJI

Pitanje odnosa Židova i nežidova jedno je od najvažnijih tema sveukupne židovske povijesti. Njegova relevantnost u aktualnim političkim zbivanjima u Izraelu, državi definiranoj kao "židovskoj", odraz je stoljeća židovsko-nežidovske interakcije, odveć često prožete sukobima, nepovjerenjem, optužbama i neprijateljstvima. Prvi nositelji političkog cionizma, poglavito Herzl, židovsku su državu zamišljali upravo kao rješenje za nepovjerenje i neprijateljstvo koje su *gojim* gajili prema Židovima u svojoj sredini; kao "resetiranje" židovsko-nežidovskoh odnosa, što danas zvuči kao vic.

Odrednice odnosa Židova i nežidova zacrtane su u Bibliji, i to već od samoga spomena nastanka hebrejskog naroda. Židovski filozof i teolog David Novak piše da se uz iznimku mudrosnih knjiga[1] na Bibliju može gledati kao na "jedno dugačko razmatranje o razlikama između Izraela i svih drugih naroda na svijetu".[2] Podjela svih ljudi na zemlji na "Izrael" i *gojim* odnosno "pogane" od biblijskih vremena do danas uvriježena je u židovskoj tradiciji, prvenstveno kao činjenica postojanja, u nacionalnom ili "rasnom" smislu kao ontološki, a ne aksiološki fenomen. No u određenim kontekstima, ponajprije u onima u kojima se religija javlja kao važan čimbenik, ta podjela može predstavljati i evaluacijsko kategoriziranje. Upra-

1 To su Mudre izreke, Job i Propovjednik.

2 Katz, 2006:647.

vo zbog toga ona predstavlja predmet kontroverzija, predrasuda, nesporazuma i različitih interpretacija i među Židovima i među nežidovima. *Protokoli cionskih mudraca* primjer su zlonamjerne nežidovske interpretacije židovske samopercepcije posebnosti kao argumenta za nametanje političke, pravne i ekonomske dominacije. Kako se ova knjiga ne bavi podrobnijim istraživanjem te teme, nužno je ograničiti se na onaj aspekt koji je najvažniji iz židovske perspektive, budući da on oblikuje političku misao među nositeljima religijskog cionizma. Razlike između Židova i nežidova kako su predstavljene u Svetom pismu temelje se na dva biblijska koncepta koja se isprepleću: koncept Saveza i koncept objave.

Božji savez s Abrahamom

Abraham je bio prvi Hebrej i s njime započinje povijest Izraela. Ona potom nastavlja s onim ogrankom njegova potomstva uz koji je, prema biblijskoj naraciji, vezan Savez što ga je Bog sklopio s Abrahamom.[3] Središnja tema priče o Savezu, objašnjava rabin Heschel, jest obećanje zemlje koju će Bog dati Abrahamu.[4] Savez je s Abrahama prešao na njegova sina Izaka te na Izakova sina Jakova. Prateći obiteljski ogranak koji je nositelj Abrahamova saveza s Bogom, čitatelj ulazi u definiciju, koncept i značaj Izraela. I Abraham i Izak imali su sinove rođene prije sina nositelja Saveza (Išmaela odnosno Ezava), čime autor teksta već na početku biblijske povijesti Izraela ukazuje kako je ovdje posrijedi Božji odabir, a ne rutina nasljeđivanja. Abrahamovo potomstvo može biti vrlo širok pojam, ali samo onaj dio Abrahamova potomstva koji je u Savezu s Bogom jest Izrael.[5]

Uspostava toga Saveza ključni je trenutak sveukupne biblijske poruke. Kako sam podrobnije opisao na početku prethodnog poglavlja, koncept saveza čovjeka s Bogom jedan je od najvažnijih

3 Početak Božjeg odabira Abrahama (Post 12) i daljnja povijest njegova potomstva opisana je u prethodnom poglavlju.

4 Heschel, 1987:46.

5 Vidi i Neusner, 2004:25.

biblijskih koncepta uopće, najprije za židovstvo, a kasnije i za kršćanstvo. Sama riječ "zavjet" koja se koristi za Stari i Novi zavjet izvedena je iz njega pa nije neispravno reći ni Stari savez odnosno Novi savez.[6] Savez predstavlja interakciju između čovjeka i Boga u kojoj čovjek zna što može očekivati od Boga, a zna i što Bog očekuje od njega te to vrši. Dok su u drugim religijama starozavjetnoga vremena bogovi mahom bili hirovita i nepredvidljiva bića na čije postupke ljudi nisu mogli utjecati (iako su mogli pokušavati kroz različite obrede), Abraham i njegovo potomstvo kao narod Saveza znali su – objavom – što je Božja volja i kakve reakcije na njihova postupanja mogu očekivati od Boga. U kasnijoj povijesti, proroci su i kraljevi Izraelce često poticali da se vrate ili ostanu vjerni Savezu i oni su točno znali što to znači. Kada bi Izraelci otpali od saveza s Bogom, Božja kazna koja je uslijedila narod bi uplašila, ožalostila, unesrećila, ali ne i iznenadila. Usred svake nevolje koja ih zadesi, Izraelci su znali što im je činiti kako bi im se Bog smilovao, izbavio ih iz nevolje i obnovio. Svaki njihov povratak načelima Saveza značio je i povratak Božje zaštite i potpore. Savez je Izraelcima otvorio stazu bliskoga hoda sa Stvoriteljem, ali je taj put u mnogim dijelovima bio mukotrpan, još neprokrčen i nepoznat. No onaj dio koji je poznat otvara temu teološke epistemologije i posebnosti izraelskog naroda koja iz nje proizlazi.

Objava: epistemološki značaj

U bogatstvu teološke misli koju je Abrahamov odabir pokrenuo, središnja tema iz koje valja tumačiti svaku drugu, uključujući Savez pa i samo Sveto pismo, jest objava; božanska objava koju je Stvoritelj preko Abrahama i židovskoga naroda namjeravao dati ljudima *o sebi*. Tek na temelju te objave ljudi će moći znati nešto o tome tko je Bog, što jeste, a što nije njegova volja, kako mu mogu ugoditi i kako

---

6 Vidi Mt 26:28, Mk 14:24, Lk 22:20, 2. Kor 3:6, Heb 8:8 itd. gdje se rabi grčka riječ *diathēkē* (διαθήκη, *Strong's Concordance* br. G1242). Za Židove, dakako, Stari savez nije "stari", nego je i danas na snazi jednako kao i u vrijeme kad je nastao.

od njega mogu primiti oproštenje nakon što protiv njega sagriješe. Ta središnja tema baca novo svjetlo na razdoblje koje je prethodilo Abrahamovu vremenu, a koje Biblija opisuje u prvih jedanaest poglavlja Knjige Postanka. Prije priče o Abrahamu, Biblija opisuje kako je Bog stvorio čovjeka kao krunu svega stvorenja, kao što psalmist veli "malo manjim od Boga" (Ps 8:6) te mu predao edenski vrt "da ga obrađuje i čuva" (Post 2:15). Ali čovjek se dao zavesti u neposluh prema Bogu te je zgriješio. Zbog toga je Bog čovjeka protjerao iz edenskog vrta, a susljedno čovjekovo stanje pobune i grijeha iz naraštaja u naraštaj postajalo je sve gore. Do šestoga poglavlja Knjige Postanka čovjekova je dekadencija vrlo uznapredovala pa je Bog vidio "kako je čovjekova pokvarenost na zemlji velika i kako je svaka pomisao u njegovoj pameti uvijek samo zloća" (Post 6:5). Bog je odlučio čovjeka kazniti za njegov grijeh. Na zemlju je došao potop, koji je preživio samo Noa s obitelji. S njima je Bog sklopio novi savez te im zapovjedio da napuče zemlju i podlože je sebi (Post 9:7,8). Od Noina tri sina nastali su svi narodi na zemlji i to, prema predaji, od Šema semitski narodi (Židovi, Aramejci, Etiopljani, Arapi i drugi), od Hama tamnoputi narodi koji su nastanili Afriku, Kanaanci, Filistejci i drugi, a od Jafeta indoeuropski narodi.[7]

Ljudi su nakon Potopa potjecali od istoga pretka Noe te su govorili istim jezikom. Postanak 11:1-9 donosi priču o tome kako su se odlučili nastaniti skupa, na jednom mjestu te izgraditi "grad i toranj s vrhom do neba". Taj je njihov naum bio u suprotnosti sa zapovijedima koje je Bog dao Noi nakon Potopa: "A vi, plodite se i množite i zemlju napunite i podložite je sebi!" (Post 9:7) te Adamu i Evi nakon stvaranja: "Plodite se i množite i napunite zemlju, i sebi je podložite!" (Post 1:28). Taj projekt gradnje grada i kule do neba Bog je osujetio pomiješavši im jezike. Kako se više nisu mogli razumjeti, mnogi su napustili Mezopotamiju i raspršili se po zemlji ispunjavajući tako Božju zapovijed. Sama se nedovršena kula zove Babilonska, a ime (בבל) ima isti korijen kao i hebrejski glagol

7 U stvarnosti se i "semitski" i "indoeuropski" više odnosi na jezične skupine nego na rase; vidi Lewis, 1997:42-43. Gil objašnjava da "semitizam nije rasa i samo se odnosi na sferu jezika" (Gil, 1997:15).

lebalbel (לבלבל) koji znači "smesti, zbuniti, pomutiti ili dovesti u stanje konfuzije." Istu metodu donošenja zbunjenosti i pomutnje među ljude i narode koji će se protiviti njegovim naumima Bog će primjenjivati kroz cio daljnji tijek povijesti zapisane u Bibliji, a potom, prema nekima, i u daljnjem tijeku povijesti, sve do danas.

Biblija ne govori puno o religiji ljudi koji su živjeli između Potopa i Abrahamova poziva, ali iz daljnjega teksta Knjige Postanka dade se zaključiti da ljudi uglavnom nisu poznavali, a ni tražili Boga. Noa u svom hodu i služenju Bogu vjerojatno već nakon nekoliko naraštaja nije imao nasljednike, a ljudi su se okrenuli štovanju raznih božanstava lokalnoga, plemenskog ili gradskog karaktera te prirodnih sila. Tako je i Abrahamov otac Nahor služio drugome bogu, a ne onome koji se kasnije objavio njegovu sinu. Post 31:53 spominje "Boga Abrahamova i boga Nahorova". Kako u hebrejskom pismu nema velikoga i maloga slova, ne može se sa sigurnošću reći radi li se o "Bogu" ili o "bogu" Nahorovu, ali iz glagola u množini koji slijedi – "*budu* naši suci"[8] – evidentno je da se radi o dva različita božanstva koja su štovali Nahor i njegov sin Abraham. Objava Abrahamu o kojoj govori Post 12:1-3 početak je ne samo etičkog monoteizma i čovjekova biblijskog poimanja Boga, nego i početak ostvarivanja plana otkupljenja koji je Bog imao za sve ljude i "sva plemena na zemlji". No nužan preduvjet svemu tome bio je epistemološki – stjecanje spoznaje o tome tko je uopće Bog, što želi, a što ne. Nositelj toga znanja o Bogu, njegovim putevima, naumima, volji i spasenju, prema Bibliji je samo jedno od tih plemena, ono koje će poniknuti iz krila Abrahamova i koje će s vremenom izrasti u izraelski narod. Bog će Izraelcima kroz mnoga kasnija stoljeća nastaviti otkrivati stvari o sebi. Ta će objava biti progresivna, a Izraelci (Židovi) će je zapisivati i na koncu kanonizirati kao Sveto pismo.[9]

---

8 *Neka Bog Abrahamov i bog Nahorov budu naši suci*, što je prijevod hebrejskoga teksta: *elohei avraham vaelohei naror jišpetu beineinu*.

9 Hebrejska Biblija sastoji se od tri dijela: Mojsijeva Petoknjižja, Prorokâ i Pisama pa se prema početnim slovima (*Tora, Nevi'im, Ktuvim*) naziva *Tanaḥ* (תנ"ך). Riječ *Biblija* pojavila se među heleniziranim Židovima nakon što je Sveto pismo prevedeno na grčki, oko dva stoljeća prije Krista.

Izrael kao izabrani narod

Autori biblijskih tekstova obrazlažu da je židovski narod odvojen ili izabran između svih ostalih naroda na zemlji sa svrhom da u Savezu s Bogom postane isključivi primatelj *objave*, čiji je najvažniji dio *znanje* o Stvoritelju.[10] Kada se o Židovima govori kao o "izabranom narodu" prvenstveno se misli upravo na taj epistemološko-teološki aspekt njegova odabira, odnosno na njihovu jedinstvenu ulogu u kontekstu metode stjecanja znanja o Bogu, za koju Abrahamov poziv predstavlja početak. Prema biblijskom shvaćanju, naime, ako je Bog odvojen od stvorenja, uzvišen, nedodirljiv i svet, ako prebiva u višoj i drukčijoj ontološkoj sferi od one u kojoj postoji sve što je stvorio, a usto je stvorenje bezizlazno zapleteno u stanje grijeha koji mu je definirao te u odnosu na Boga i potpuno ograničio kognitivnost,[11] onda to stvorenje nema druge *metode* za stjecanje znanja o svetom (transcendentnom) Bogu, osim da mu Bog sam objavi stvari o sebi. Racionalno razmišljanje, logika, opažanje, pokusi, kao i iracionalne metode poput mistike, kontemplacije, okultizma, asketizma, usredotočenosti na emocije, volju, rasu, spol ili bilo koje drugo slično ljudsko nastojanje, bilo bi unaprijed osuđeno na neuspjeh. Svaka religija koja je predodžbu o nadnaravnome, o Bogu, bogu ili bogovima stekla primjenom bilo koje druge metode osim preuzimanjem onoga što je objavljeno Abrahamu i njegovu potomstvu, dakle židovskom narodu, neminovno je, s biblijske točke gledanja, i to podjednako i starozavjetne i novozavjetne – nositeljica krivovjerja. Dakako, ne zbog duhovne ili intelektualne inferiornosti u odnosu na Abrahamovo potomstvo, nego sukladno načelu nužnosti primjene ispravne metode kako bi se izvukao točan zaključak: jedina metoda stjecanja znanja o *svetom* Bogu jest njegova objava, a Bog ju je, prema Bibliji, dao isključivo Židovima. Riječima Psalma 147:19-20:

---

10 Usp. Sharon, 1993:16.

11 Post 6:5 daje vrlo depresivnu sliku čovjekova kognitivnog stanja prije Potopa: "Vidje Jahve kako je čovjekova pokvarenost na zemlji velika i kako je ***svaka pomisao u njegovoj pameti*** uvijek samo zloća" (naglasak dodan). Usp. Mt 7:11, Rim 3:9-17.

> Riječ svoju on [Bog] objavi Jakovu, odluke svoje i zakone Izraelu.
> Ne učini tako nijednom narodu: nijednom naredbe svoje ne objavi!

Taj odabir židovskoga naroda za isključivog nositelja objavljenog znanja o Bogu, koje je i jedino ispravno što ga čovjek može imati o svome Stvoritelju, imat će goleme posljedice po Židove tijekom cijele povijesti, sve do danas. Teološka i etička načela židovstva postat će dijelom mnogih kultura i svjetonazora te sam temelj zapadne civilizacije, zbog čega se ona često naziva *judeokršćanskom*. Istodobno će se mnogi okrenuti protiv njih i postati njihovi progonitelji, uzrujani zbog židovske samopercepcije sebe kao odvojenoga i posebnog naroda. Među takvima ne samo da je bilo kršćana nego su kršćani nerijetko kroz povijest prednjačili u izvrgavanju Židova pogrdama i progonima. Kršćansko je protužidovstvo jedan od najvećih apsurda ljudske povijesti. Kršćanstvo je poniklo iz židovstva i izvorno je jedan od njegovih ogranaka ili "sljedbi";[12] misao o Židovima kao isključivim nositeljima Božje riječi i izvoru spasenja dijelio je i Židov koji je utemeljio kršćanstvo,[13] kao i apostol Pavao, autor većine novozavjetnih poslanica. U jednoj od njih Pavao se s ponosom naziva "Hebrej od Hebreja".[14] Kada se kršćanska Crkva u drugom stoljeću postojanja počela odvajati od židovskih korijena i pristajati uz protužidovske nauke, aspekt jedinstvenosti Izraela kao Božjega izabranog naroda profilirao se kao ozbiljan teološki problem, čijem su rješavanju pristupili neki

12 U Dj 24:5 kršćanstvo se naziva "nazarenskom sljedbom" (usp. Dj 24:14, 28:22). Sljedbom unutar židovstva u Novom zavjetu nazivaju se i farizeji, bez negativnih konotacija te riječi. Pavao, primjerice, navodi da je živio "kao farizej [...] po najstrožoj sljedbi naše [židovske] vjere" (Dj 26:5).

13 U Ivanu 4:22 Isus potvrđuje da "spasenje dolazi od Židova". Također, kad je apostol Petar u Isusu prepoznao "Krista, Sina Božjega", Isus mu je rekao da je Petrovo ispravno shvaćanje plod objave koju mu je dao nebeski Otac, a ne proizvod ljudske spoznaje koju daje krv i tijelo (Mt 16:13-17). Vidi i Iv 17:6 te Gal 1:11.

14 Fil 3:5. Pavao je ponosan na svoje židovsko podrijetlo iz Benjaminova plemena, ali potom objašnjava kako u usporedbi s Kristom vrijednost svega toga blijedi te kako "spoznaja Krista Isusa, moga Gospodina, sve nadilazi" (Fil 3:8; vidi i dalje stihove 9-12).

od najkreativnijih umova ranokršćanske zajednice. Najveći dio Crkve je i u jeku polemike sa Židovima prianjao uz starozavjetna obećanja, ali razvijajući kompleksne teologije kojima su se tim obećanjima pridavala alegorijska, simbolička i tipološka tumačenja. Crkva je sebe s vremenom proglasila "novim Izraelom", a Židove odbačenim, čak prokletim narodom, čiji su obećani blagoslovi zbog njihove nevjere u Isusa kao Mesiju u potpunosti prešli na Crkvu.[15] Sličan protužidovski sentiment preuzet će i islam već za Muhamedova života. Ali protužidovstvo nema uporišta u Bibliji i plod je kasnijih tumačenja dijelova Svetoga pisma te međureligijske židovsko-kršćanske polemike od sredine drugoga stoljeća nadalje.

Zbog te odvojenosti i izabranosti u svrhu službe isključivoga primatelja znanja o Bogu, židovski se narod u Bibliji naziva svetim. U Ezri 9:2 Židovi su opisani kao "sveti rod".[16] Slična se misao pojavljuje i na drugim mjestima u Bibliji:

> Postave Izraelci tabor tu pred brdom, a Mojsije se popne k Bogu. Jahve ga zovne s brda pa mu rekne: "Ovako kaži domu Jakovljevu, proglasi djeci Izraelovoj: 'Vi ste vidjeli što sam učinio Egipćanima; kako sam vas nosio na orlovskim krilima i k sebi vas doveo. Stoga, budete li mi se vjerno pokoravali i držali moj Savez, vi ćete mi biti predraga svojina mimo sve narode – tá moj je sav svijet! – vi ćete mi biti kraljevstvo svećenika, narod svet.' Tim riječima oslovi Izraelce."[17]
>
> Budite mi dakle sveti, jer sam ja, Jahve, svet; ja sam vas odvojio od tih naroda da budete moji.[18]

---

15 Više o razvoju te misli vidi u djelima Justina Mučenika (Verbum je nedavno u biblioteci *Crkveni oci* izdao Justinov *Razgovor s Trifunom*, što je tekst od izvanredne važnosti za ovu temu), Melitona iz Sarda i Ivana Zlatoustog (npr. u Simon, 1996.).

16 Riječ *zer'a* znači "sjeme", a u prenesenom značenju "potomstvo", "rod" ili "rasa". Suvremeni engleski prijevodi (NIV, NASB, RSV, NLT) ovdje uglavnom koriste riječ "rasa".

17 Izl 19:2-6.

18 Lev 20:26.

> Tá ti si narod posvećen Jahvi, Bogu svome; tebe je Jahve, Bog tvoj, izabrao da među svim narodima koji su na zemlji budeš njegov predragi vlastiti narod. [...] On će te uzvisiti čašću, imenom i slavom nad sve narode koje je stvorio; i ti ćeš biti narod posvećen Jahvi, Bogu svome, kako ti je rekao.[19]

Čim je Stari zavjet sredinom trećega stoljeća pr. Kr. preveden na grčki jezik, pojavile su se optužbe kako se Židovi zbog te izabranosti smatraju plemenitijima ili uzvišenijima u odnosu na druge narode. Židovski prikazi davnih događaja, primjerice Izlaska, kada je Bog porazio Egipćane, a spasio Izraelce, među Egipćanima su izazvali zgražanje i doveli do antagonizma prema Židovima.[20] Egipćani su, kao i drugi narodi, u svojim inačicama zbivanja iz prošlosti bili superiorna i nepobjediva sila pa je opis kolapsa faraonove vojske bio udarac nacionalnom i religijskom ponosu preko kojeg se nije moglo prijeći. Ideja o Židovima kao izabranom narodu nije godila ni Grcima koji su sebe vidjeli kao izabrane prosvjetitelje svega čovječanstva i nositelje najnaprednije civilizacije koju je svijet do tada upoznao. Pojavit će se autori koji će se obrušiti na Židove i njihovu vjeru te će kroz polemiku s njima i često neutemeljene optužbe u intelektualnim krugovima stvoriti ozračje prijezira i neprijateljstva prema njima. Religiozni Židovi uglavnom se na njihove stavove nisu obazirali i u tome su razabirali usud Židova vjernih Zakonu odvajkada. Mislioci među heleniziranim Židovima držali su njihove optužbe neutemeljenima te su u svojim apologetskim djelima pokušali dokazati kompatibilnost židovske pobožnosti s grčkom filozofijom. U mnogim židovskim knjigama koje su nastale tijekom helenističkoga, hasmonejskoga i herodijanskog razdoblja slavljena je mudrost (*hohma*), primjerice u Knjizi Sirahovoj, ali i druge platonske vrline, poput hrabrosti, pravednosti,

---

19 Pnz 7:6; 26:19.

20 Flavije u djelu *Protiv Apiona* čak piše kako su "s pogrdama protiv nas [Židova] započeli [...] Egipćani" (Josip, 2011:63); vidi cijelo poglavlje 25 Prve knjige u hrvatskom prijevodu (*CA* 1:223-226).

uzdržljivosti, razboritosti i samokontrole. Primjer štiva u kojem je židovski narativ predstavljen u kontekstu grčkog poimanja razuma i strasti kao glavnih antiteza jest Četvrta knjiga o Makabejcima. Njezin autor ističe postojanje sklada između židovskog Zakona i ljudskog razuma, čime se s jedne strane Zakon i grčka filozofska misao svrstavaju skupa, a s druge se implicitno dokida ideja jedinstvenosti židovskog otkrivenja. Eleazar i ostali židovski mučenici, kroz vršenje grčkih vrlina ostaju vjerni židovskom zakonu, a knjiga završava pozivom: "O, potomci Abrahamovi, djeco Izraelova, pokorite se Zakonu i budite potpuno vjerni svojoj vjeri, svjesni kako je pobožan razum gospodar nad strastima; ne samo nad nutarnjim bolima nego i nad onim izvanjskim."[21]

RAZLIČITA TUMAČENJA ŽIDOVSKIH SPISA

Iako se neki biblijski navodi, a osobito neki dijelovi kasnije rabinske predaje, mogu iščitati i protumačiti kao nositelji tvrdnje o židovskoj superiornosti nad drugim narodima, u Bibliji se takva misao nigdje izrijekom ne pojavljuje.

> Od najranijih vremena Izrael je na sebe gledao kao na narod kojega je Jahve odabrao i koji je predmetom njegove posebne naklonosti. Valja dodati kako se nigdje u toj literaturi (obrati pozornost na to da najstarije naracijske predaje dosljedno opisuju Izraela kao kukavnog, nezahvalnog i buntovnog) ta odabranost ne pripisuje Izraelovoj zasluzi, nego jedino nezasluženoj naklonosti Jahvinoj.[22]

I Židovi i nežidovi ipak su nerijetko tumačili pojedine dijelove Pisma i predaje, a da ih nisu stavljali pod kišobran cjelovite poruke pa su katkad dolazili do zaključaka o postojanju židovske ontološ-

21 4 Mak 18:1-2 iz Charlesworth, 1985:563.

22 Bright, 2000:149.

ke superiornosti odnosno židovskoga svojatanja te superiornosti.[23] Tome u prilog išao je velik broj biblijskih ulomaka u kojima se uređuje ili opisuje odnos između Židova i nežidova, pri čemu su nežidovi često bili nasrtljivi neprijatelji na izraelsku zemlju te su prikazani kao neprijatelji. Spomenuti židovski filozof i teolog D. Novak za analizu židovsko-poganskih odnosa predložio je kategorizaciju svih poganskih naroda u sedam skupina: 1) Amalečani, 2) sedam kanaanskih naroda, 3) narodi svijeta, 4) Samarijanci, 5) robovi, 6) stranci nastanjeni među Izraelcima i 7) prozeliti. Biblija i rabinska tradicija izdvajaju jedino Amalečane kao nepomirljive neprijatelje židovskoga naroda.[24]

Biblijski tekst pisan je iz perspektive židovskoga naroda. Velik dio Biblije odnosi se na povijest Izraela i Židova, što moderni čitatelj, koji Svetom pismu prilazi kao univerzalnoj poruci namijenjenoj cijelome čovječanstvu, vrlo lako previdi. Iako, kako smo

---

23 Židovsko-nežidovski odnosi česta su tema Staroga, a nešto manje i Novoga zavjeta pa im i teolozi pridaju dosta pozornosti. Tako, na primjer, Celestin Tomić piše: "Židov postaje svjestan svoga *izabranja*, da je izabrani narod, i nastoji se odijeliti od svega što je profano, što je pogansko: zatvara se u se, ne miješa se s drugim narodima, prema kojima često pokazuje izvjesni prezir, te se u nekim vremenima pojavljuje čak i ksenofobija (mržnja na strance), kao u vrijeme makabejsko. Ipak, imamo i svijetlih stranica ove povijesti, u kojima je Židov svjestan da izbor uključuje i veliko poslanje prema svima narodima, te naglašava univerzalizam spasenja, što će se u evanđeoskim vremenima razviti u prozelitizam. Nije to bio nikad neki kozmopolitizam razvijen među intelektualcima i trgovcima svih vremena, niti čisti humanizam o bratstvu bez granica, već bitno teocentrička datost, utemeljena na vjeri u Boga, jednog i živog, Stvoritelja i Gospodara svih ljudi, koji želi spasenje svih ljudi. Ta struja osjeća se u proročkim knjigama iz ovog vremena (Drugi i Treći Izaija), te u knjigama Rute, Tobije i posebno Jone" (Tomić, 1988:6). Ono što u ovom Tomićevu zanimljivom opisu nedostaje je spomen kako je, iz perspektive vjernika u Sveto pismo, Bog zapovjedio Židovima da se odijele od svega što je pogansko (Pnz 7:1-6; 18:9-14; Jš 23:12-13 itd.), te da je židovsko neprijateljstvo prema strancima u doba Makabejaca potaknula okrutnost i nasrtljivost stranaca prema Židovima, njihovoj zemlji i njihovu bogoštovlju, a ne židovski etnocentrizam, koji je, naprotiv, upravo u to vrijeme ustupao mjesto grčkom kozmopolitizmu, sinkretizmu i asimilaciji. Rudolf Bultmann piše: "Zakon i bezuvjetna poslušnost bogougodnika čine židovski narod izabranim narodom. Neovisno o oholim odnosno naivnosjetilnim pretenzijama, kakve se pokatkad oslanjaju na taj naslov, prvotni je njegov smisao u svakom slučaju da je židovski narod svet, tj. da se ističe iz svijeta i njegovih interesa i ideala te težište svoje egzistencije ima u onostranosti" (Bultmann, 2008:18). Vidi još i Küng, 2002:217-230.

24 *Gentiles in Rabbinic Thought* u Katz, 2006:648-661.

vidjeli, ono ni na koji način ne promiče ideju inherentne židovske rasne, intelektualne ili moralne superiornosti u odnosu na nežidove, Pismo govori o jedinstvenoj misiji židovskoga naroda. Kada su se poganski narodi, poput Egipćana, okomili na Židove da bi ih zaustavili u toj misiji, autor starozavjetnoga teksta opisao ih je u negativnom svjetlu, ali samo u kontekstu tih događaja. Na drugim mjestima, ondje gdje su opisane drukčije okolnosti, i Egipćani su prikazani drukčije, kao narod s kojima Bog također ima dobre nakane blagoslova.[25] Uvjet da drugi narodi postanu s Izraelom subaštinici obećanja jest da "spoznaju Jahvu, Boga Izraelova" i da se obrate njemu. Ta će misao postati osobito važna kasnije, u oblikovanju kršćanske teologije. Izraelovo poslanje i izabranost u odnosu na druge narode značilo je superiornost njegove duhovnosti i religije,[26] ne rase.[27] Dobar primjer toga koncepta vidljiv je iz pseudoepigrafske priče *Josip i Asenata* koja predstavlja tumačenje stiha Postanka 41:45 prema kojem je Josip, Jakovljev sin, oženio kćer poganskoga svećenika. Asenata je upoznavši Josipa ostavila kumire koje su do tada štovali ona i njezin dom, prihvatila vjeru u Josipova Boga te je rodila Manašea i Efrajima, patrijarhe dvaju izraelskih plemena.[28] I dok se *Josip i Asenata* može smatrati prozelitirajućim spisom, u literarnom opusu pseudoepigrafe postoje i knjige u kojima nikakvo obraćenje na židovstvo nije predstavljeno kao uvjet spasenja. Primjer takva spisa je *Abrahamova oporuka* te u manjoj mjeri *Druga knjiga Enohova* i *Treća knjiga Baruhova*. U njima je spasenje povezano s držanjem općih moralnih načela a ne s držanjem Izraelova Zakona, dok distinkcija između Židova i neži-

25 Iz 19:21-25.

26 Rabin Alkalaj, primjerice, piše: "Nema dvojbe da je židovski narod duhovno superioran" (Goldwater, 2009:20-21).

27 Neki su rabini, kao na primjer Meir Kahane, koketirali s idejom židovske rasne superiornosti, ali takvo mišljenje nikad nije bilo dominantno u srednjostrujaškoj židovskoj tradiciji.

28 JiA 21:9. Spis *Josip i Asenata* vjerojatno je nastao između 2. st. pr. Kr. i 2. st. p. Kr. (Charlesworth, 1985:187).

dova nije naglašena i gotovo da ne postoji.[29] No s druge strane, vrlo slična poruka mogla bi se iščitati i iz biblijske knjige o Joni. Joni je Bog zapovjedio da propovijeda stanovnicima Ninive, grada koji je bio poznat po zloći, brutalnosti i okultizmu, što je Jona na koncu i učinio. Ninivljani su povjerovali Joninu propovijedanju, pokajali se, proglasili post i pokoru, a Bog im je oprostio.[30] Nigdje u knjizi nema naznake da je Jona od njih tražio konverziju na judaizam. Štoviše, glavna tema knjige jest Jonina nevoljnost da propovijeda Ninivljanima kako bi primili Božji oprost, a mogući razlog je bio taj što je Niniva bila grad Asiraca, naroda često neprijateljski nastrojena prema Židovima.

Razumijevanje Izraelove samopercepcije u odnosu na druge narode mora se djelomice postaviti i u kontekst općega shvaćanja sebe u odnosu na drugoga, koje je postojalo u antičkom svijetu, a u određenom obliku postoji i danas. Svaki je narod, a ne samo židovski, sebe smatrao na neki način posebnim. Egipćani, Kaldejci, Perzijanci, Heleni, Rimljani i ostali pravili su jasnu razliku između sebe i drugih naroda, pri čemu su prema drugima istupali sa stavom superiornosti pa i prijezira. Za Grke i Rimljane Židovi su, kao i svi drugi koji nisu govorili grčki i latinski, bili barbari. Podcjenjivački i nipodaštavajući stav koji su drugi narodi imali prema Židovima (Hebrejima) opisan je na više mjesta u Bibliji, i to bez posebnog uzrujavanja, osim ako on nije prerastao u ubojitu nasrtljivost, kao u priči o Esteri. U Post 43:32, primjerice, autor ležerno objašnjava zašto je hrana poslužena posebno Josipu, upravitelju Egipta, i njegovoj braći, a posebno Egipćanima: “Egipćani ne bi mogli jesti s Hebrejima, jer bi to Egipćanima bilo odvratno.”[31]

---

29 Charlesworth, 1983:877-878.

30 Jon 3:1-10 Jona je živio sredinom 8. stoljeća pr. Kr. U sedmom stoljeću pr. Kr. Niniva je opet bila ogrezla u zlu pa je uništenje grada prorokovao prorok Nahum (Nah 3:1-7) i Sefanija (Sef 2:13-14). Njegovo se proroštvo obistinilo 612. pr. Kr. kad su Babilonci uništili asirsku kraljevinu i njezin glavni grad Ninivu.

31 Usp. Post 46:34 i Izl 8:26. U spomenutom pseudoepigrafskom spisu *Josip i Asenata* ovo je okrenuto te se Josip odvaja od Egipćana jer bi za njega bilo svetogrdno jesti s njima (JiA 7:1).

Svetost, odnosno odvojenost (hebrejska riječ *kadoš* u Bibliji se često pojavljuje u smislu odvojenosti, zasebnosti i odabranosti[32]) židovskoga naroda u odnosu na druge narode ne podrazumijeva da su oni “sudeći prema kakvim općeprihvaćenim moralnim kriterijima objektivno bolji”.[33] Od Abrahama pa nadalje, Hebreji, kasnije Židovi, koje Biblija opisuje, posjeduju i vrline i mane ravne onima kakvi se u biblijskim pričama javljaju i u drugih naroda. Ponekad, moglo bi se reći, nedjela koja su skrivili Židovi opisana su kao gora od nedjela pogana, uzme li se u obzir da su Židovi bili bolje od drugih naroda upućeni – Božjom objavom – u načela ispravnoga i pogrješnoga te da im je suprotnost dobra i zla, koji čine temeljnu antitezu u židovskom svjetonazoru, bila predočena kao striktna, jasna, apsolutna i objektivna. Analizirajući biblijske junake, valja nam uzeti u obzir i to da su autori gotovo svih tih tekstova sami Židovi. Samokritičnost i iskrenost s kojom su oni opisali povijest vlastitoga naroda, osobito usporedi li se ona s opusom istoga žanra koji su nam ostavili drugi narodi, vrlo je dojmljiva. U njihovim pričama nema crno-bijelih junaka, kao što nema ni crno-bijelih naroda. Crno-bijela slika stvarnosti, koja je općenito karakteristična religijama, ne odnosi se kod svake religije na istu razinu stvarnosti pa se tako u židovstvu, slično kao što će kasnije biti i u kršćanstvu, ona odnosi samo na natprirodni svijet, na sferu metafizičkoga i teološki spoznajnoga. U biblijskom je tekstu u nijansama crno-bijeloga opisan Bog: on je Stvoritelj svijeta, jedini pravi Bog, uvijek istinit, uvijek pravedan i uvijek u pravu,[34] dok su sva druga božanstva lažna, a njihovo štovanje idolatrija. Vrag je uvijek zao i opak; on je druga krajnost u toj radikalnoj metafizičkoj dihotomiji. Ali čim se pozornost promatranja svrati sa sfere metafizičkoga na materijalni svijet,

---

32 Vidi Iz 40:25; 57:15; Brojevi 16:7; Pnz 26:15 itd. Riječ se također često koristi i u kontekstu pravednosti (Iz 5:16).

33 Samuelson, 2004:18.

34 Riječima psalmista: “Hrid moja, onaj na kome nema nepravde” (Ps 92:16). Novozavjetna misao “Bog je svjetlo i nikakve tame nema u njemu” (1 Iv 1:5) objedinjuje tu poruku.

crno-bijela dihotomija naprasno prestaje postojati, a pojavljuju se nijanse u širokom spektru. One ne podrazumijevaju relativiziranje dobra i zla, nego prepoznavanje složenosti i nesavršenosti ljudske prirode. Kriterij i glavna ontološka, teološka i aksiološka dihotomija židovske biblijske misli su pravda i nepravda, odnosno dobro i zlo,[35] a ne, primjerice, židovstvo i nežidovstvo, za što ih se tijekom povijesti često optuživalo.[36] Bez pristranosti prema osobama i bez imalo ustezanja, biblijski su autori prozivali i najveće junake svoje naracije ukoliko bi se ogriješili o Zakon. Ranije smo vidjeli kako je u Bibliji opisan kralj David. Iako nositelj apsolutne vlasti, ni on, a ni kasnija politička elita iz njegova doma nije te zapise cenzurirala. Štoviše, Židovi su kanonizirali njegovo priznanje vlastitoga "bezakonja", "krivice" i "grijeha" u Ps 51. Kada bi se židovski vladari ili narod odali nemoralnom, neetičnom i nepravednom postupanju, koje je često sa sobom donosilo i zastranjivanje u morbidna krivovjerja, najprije bi uslijedili proročki ukori, a potom, ne uslijedi li pokajanje, kazna. Židovski se narod nije mogao skrivati iza svoje izabranosti kako bi činio nepravdu i nedjela. Naprotiv, čini se kako je Bog židovski narod pomnije motrio i sudio nego ikoji drugi – ta u njemu su bili proroci koji su narod učili "razlikovati desno i lijevo"[37] kakve drugi narodi nisu imali. Nestanak deset sjevernih

35 Druge su civilizacije bile puno manje ili nikako zauzete razabiranjem suprotnosti između dobra i zla, jer u njima nije postojao kriterij prema kojem bi se oni mjerili, kao što je postojao u židovstvu. Primjer takve civilizacije su babilonska i egipatska. Temeljna antiteza većine ostalih bliskoistočnih civilizacija bila je čast i sramota (o čemu svjedoče i neki biblijski opisi tih naroda), a ona i danas postoji u arapskoj islamskoj civilizaciji. Kasnija civilizacija koja je nastala u Grčkoj, osobito onaj njezin dio koji se razvio iz Platonove misli, nastojala je koncepte dobra i zla i razabiranja između njih postaviti kao važan čimbenik u filozofiji, ali bez apsolutnoga i objektivnoga kriterija i mjere za dobro i zlo, to se pokazalo neizvedivim. Veliki problem tu je proizlazio iz temeljnoga helenističkog svjetonazora, koji je bio panteistički. U panteizmu se sve što postoji drži dijelom božanskoga pa tako i dobro, ali i zlo. Zato se kao temeljna antiteza helenističke misli s vremenom profilirala suprotnost razum – strast.

36 Te su optužbe uglavnom bile utemeljene na predrasudama, ali Židovi su nekim tumačenjima Pisma i dijelovima postbiblijskih tekstova, koji su uglavnom nastali u vrijeme progonstava, pridonosili nepovjerenju nežidova.

37 Jona 4:11.

plemena, uništenje Prvoga hrama i sedamdesetogodišnje Babilonsko progonstvo bili su drastični primjeri kako će, preliju li čašu Božjega gnjeva, Židovi biti kažnjeni usprkos svojoj izabranosti, pri čemu im pravovjerno bogoštovlje i ispravna teologija, ne bude li popraćena pravednim djelima, neće nimalo pomoći.[38]

S druge strane, kada bi pripadnici drugih naroda nastupili pravedno i mudro, ne bi ostali uskraćeni za pohvalu. Pismo bez zadrške opisuje u pozitivnom svjetlu nežidove poput Eliezera Damaščanina, Rute, Joba i drugih, koji su svojom vjernošću i pobožnim životom zavrijedili udio u ostvarenju svrhe postojanja Izraela. Druge, poput Bileama, Pismo prikazuje u pozitivnom svjetlu u onom dijelu u kojem je njihov nastup usklađen s Božjom voljom, a u negativnom kad zbog samovolje i buntovnosti zanemare Boga i njegove puteve.

Posebnu kategoriju u Svetom pismu čine nežidovi koji su doselili i nastanili se među Izraelcima. Obzirno postupanje prema strancima u svojoj sredini Židovima je zapovjeđeno u Zakonu:

> Ako se stranac nastani u vašoj zemlji, nemojte ga ugnjetavati. Stranac koji s vama boravi neka vam bude kao sunarodnjak; ljubi ga kao sebe samoga. Tá i vi ste bili stranci u egipatskoj zemlji.[39]

Rabin Da-Don objašnjava da se glagol “ljubiti” iz ovoga stiha koristi u još dvije druge zapovijedi: “Ljubi Gospodina, Boga svoga”[40] i “Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe”.[41] Pismo Izraelce ne potiče na prozelitizam, ali odluči li stranac dragovoljno iskazati štovanje Bogu Izraelovu, to mu treba dopustiti. Vjerski zakon za Izraelce i strance u Erec Izraelu je isti, prema zapovijedi koju je Bog dao Mojsiju:

---

38 Usp. Iz 1:11-17.

39 Lev 19:33-34; vidi još i Izl 22:20; 23:9; Lev 23:22; Br 9:14; 15:14-15; Pnz 10:18; 24:17; 26:13; 27:19; Jr 22:3; Zah 7:10 itd.

40 Pnz 6:5; 11:1.

41 Lev 19:18 (Da-Don, 2012:6-7).

> I ako koji stranac koji živi među vama, ili će biti među vašim potomcima, htjedne prinijeti žrtvu paljenu na ugodan miris Jahvi, neka radi kako i vi radite. Neka je jedan zakon i za vas i za stranca koji s vama boravi. To je trajan zakon za vaše naraštaje: pred Jahvom, kako je s vama, tako neka bude i sa strancem. ***Jedan zakon i jedno pravo neka vrijedi za vas i za stranca koji s vama boravi.***[42]

Jednakost vrijedi i za ostale zapovijedi, ne samo vjerske (vidi Br 15:23, 29-30). Na 36 mjesta u Petoknjižju Izraelcima je zapovjeđeno da prema strancima postupaju pravedno, što je više od bilo koje druge zabrane.[43] Izraelcima je pak izrijekom zabranjeno štovanje božanstava stranaca. Razlika između Izraelaca i nežidova u Zakonu prvenstveno se odnosi na superiornost izraelskoga Boga u odnosu na druge bogove, što podrazumijeva i superiornost izraelskog poimanja Boga i Zakonom uređenog bogoštovlja.

Biblija, dakle, ne ostavlja prostora za pomisao kako su Izraelci stekli uvid u Božje tajne zbog svoje iznimne duhovnosti, pravednosti, pronicljivosti ili mudrosti. Njihova izabranost nije uvjetovana vrlinama ili vještinama, nego je odraz Božje suverene odluke, odabira i vjernosti obećanju patrijarsima.[44] Pa i po pitanju bogoštovlja, neka obećanja dana u Bibliji postavljaju nežidove u vrlo uzvišen položaj. Primjerice, prorok Izaija najavljuje:

> A sinove tuđinske koji pristadoše uz Jahvu da mu služe i da ljube ime Jahvino i da mu budu službenici, koji poštuju subotu i ne oskvrnjuju je i postojani su u Savezu mome, njih ću dovesti na svoju svetu goru i razveseliti u svojem Domu molitve. Njihove žrtve paljenice i klanice bit će ugodne na mojem žrtveniku, jer će se Dom moj zvati Dom molitve za sve narode.[45]

---

42 Br 15:14-16, naglasak dodan.

43 Da-Don, 2012:6-7.

44 Pnz 7:6-8.

45 Iz 56:6-7.

Dio koji je na hrvatski preveden s “da mu budu službenici” prijevod je hebrejske riječi **לשרת** koja se u Bibliji koristi za sveto služenje pri Kovčegu saveza ili u Hramu – služenje kojemu ne smiju pristupiti ni svi Izraelci, nego samo svećenici.[46] Uvjet koji je postavljen jest pristajanje uz Jahvu, Boga Izraelova. Stranac, dakle, koji prihvati objavu predanu Židovima i pristupi Bogu na način propisan židovskim Zakonom, prema Svetom pismu može postati dionikom prerogativa izabranog naroda. Stoljećima kasnije, apostol Pavao će upravo na toj pretpostavci donijeti poganima radosnu vijest o Mesiji, grčki “Kristu”, u kojem je Bog i njih pomirio sa sobom i dao im “duh posinjenja”[47] u skladu s Isusovom objavom nežidovki u Samariji da “spasenje dolazi od Židova”.[48]

Nešto drukčiju i složeniju sliku odnosa Židova i nežidova donose talmudski i srednjovjekovni tekstovi i tumačenja. Mahom nastali u progonstvu nakon uništenja Drugoga hrama, Talmud i srednjovjekovni spisi porukom su manje univerzalistični, a više etnocentrični pa neki dijelovi Talmuda kao i neka autoritativna tumačenja židovskih mudraca Židovima pripisuju određenu etničku superiornost nad poganima. Važan razlog za to su okolnosti u kojima su ti dokumenti nastajali. Chouraqui izdvaja nestanak misijskog duha iz židovske talmudske misli, budući da su kršćani Židovima od 4. stoljeća branili prozelitizam.[49] Za Židove se vjerska aktivnost nakon početka *galuta* više ne odnosi na naviještanje vjere u jednoga Boga svim narodima, nego na duhovno, a katkad i fizičko preživljavanje u više ili manje neprijateljskom okruženju, na prianjanje uza Zakon i zapovijedi te na očuvanje vjerskoga i nacionalnog identiteta koji je često izvrgnut kušnjama, a katkad i pred ugrozom.

U golemom opusu kakav je Talmud i djela kasnijih srednjovjekovnih mudraca, etnocentričan pogled predstavlja samo dio židov-

---

46 Vidi **שרת** u rječniku Even-Šušan, 2004., te objašnjenja pod brojevima 9250 i 9251 u Zodhiates, Baker, Rake *et al.*, 1996:2028.

47 Rim 8:15.

48 Iv 4:22.

49 Chouraqui, 1982:50-51.

ske samopercepcije, za koji se nikako ne može reći da je dominantan u sveukupnoj židovskoj misli. Također, koncept vjerske i etničke superiornosti Židova u odnosu na nežidove lako je pobrkati i krivo shvatiti pa i zlonamjerno izvrnuti. Biblija jasnim, razumljivim i nedvojbenim rječnikom naglašava superiornost židovske vjere u odnosu na sve druge vjere, kultove i svjetonazore. Tu je poruku i Isus sažeo spomenutom tvrdnjom kako "spasenje dolazi od Židova". S druge strane, rijetko se koji biblijski stih može tumačiti kao nositelj ideje židovske etničke superiornosti. Među takvima se možda izdvaja Ezra 9:2 gdje se Izraelci nazivaju *zera hakodeš* (**זֶרַע הַקֹּדֶשׁ**) što je na hrvatski prevedeno sa "sveti rod", a u nekim engleskim prijevodima kao što su NIV, RSV i NASB kao *sveta rasa*. Doslovno značenje hebrejskog izraza *zera hakodeš* prevedeno je u KJV i glasi *sveto sjeme*. U prilog zaključku da židovska etnička superiornost nije biblijska postavka govori i to što je kršćanska Crkva već od 2. stoljeća izdašno koristila izvatke iz Staroga zavjeta kao dokaz da su Židovi po prirodi zapravo skloni nevjeri i grijehu, odnosno duhovno *inferiorni* u odnosu na pogane.[50] I dok je razdvojenost vjerskoga i etničkoga u Bibliji uglavnom jasna, u kasnijoj židovskoj tradiciji, u kojoj razlučivanje između židovstva kao vjerske i židovstva kao etničke odrednice blijedi,[51] razlika nije uvijek jasna. Halahički zakoni, nastali na temelju svih spomenutih spisa, Židovima propisuju visok stupanj odvojenosti od nežidova, ponajprije u vjerskim, a potom i u obiteljskim, socijalnim i drugim kontaktima.[52] Kritički pregled tih halahičkih zakona i njihovih izvora donosi izraelski autor, ljevičarski aktivist i kritičar židovske države i vjere Israel Shahak u

---

50 Skarsaune, 2002:263.

51 Židove koje je u 17. stoljeću Šabtaj Cvi sa sobom preveo u islam, iako se drže odvojeno od ostalih muslimana, rabini odbijaju prihvatiti kao Židove povratnike ukoliko se požele vratiti u židovstvo (Katz, 2005:140). Židov koji vjeruje u Isusa kao Mesiju prema rabinskim odredbama ne smatra se članom židovske zajednice i ne može, otkrije li svoje vjersko uvjerenje, useliti u Izrael.

52 Primjerice, Židov u Izraelu može sklopiti pravovaljan brak samo sa Židovkom (i obratno), jer su bračni odnosi uređeni rabinskim zakonima u skladu s Halahom (vidi Katz, 2005:208).

Jewish History, Jewish Religion.[53] No halahički su zakoni restriktivni i po pitanju uspostave odnosa između religioznih i nereligioznih Židova, što u žarište opet vraća vjeru, a ne etničku pripadnost. Upravo taj halahički aspekt stavljao je pred rabine koji su pristali uz cionizam velik teološki problem, budući da su morali surađivati s uglavnom sekularnim borcima za uspostavu židovske države.[54] Pri razmatranju o određenim razlikama u naučavanju između Biblije i kasnijih židovskih tradicija, valja uzeti u obzir i to da je samo Biblija kanon i da su mnogi kasniji tekstovi nastali kao reakcija na kršćanske optužbe protiv Židova da su zbog deicida postali odbačen i nevjernički narod. U talmudskoj i srednjovjekovnoj židovskoj misli postoji određena tendencija zapostavljanja dijela biblijskoga teksta – s iznimkom Petoknjižja – na koji su kršćani u prvim stoljećima kršćanstva nametnuli interpretacijski monopol te ih zbog židovske samokritike kojima obiluju koristili u svrhu "ocrnjivanja židovskoga naroda kao po prirodi nevjerničkog".[55] Budući da je Talmud pisan u vrijeme oblikovanja rane i imperijalne Crkve, dakle u vrijeme kada je protužidovstvo predstavljalo važnu značajku kršćanskoga, još potpuno neformiranoga identiteta i ekleziologije, njegov djelomice polemičan karakter s nežidovima nije neočekivan. Vjerojatno u talmudsko vrijeme osmišljena je i molitva *Aleinu* (Na nama) u kojoj Židovi zahvaljuju Bogu što ih nije stvorio kao pogane (*še lo asanu kegojei haaracot)*, zbog koje se Židovima spočitavala etnička oholost.[56]

Koncept izabranosti među Židovima uvriježio se kroz stoljeća i postao važnim dijelom nacionalnoga, a onda nerijetko i osobnoga identiteta. Doba židovskoga prosvjetiteljstva (*haskala*) donijelo je pred Židove izazov u smislu redefiniranja vlastite vjere i nacije u kontekstu općeg oslobađanja od praznovjerja i predrasuda. Znača-

53 Shahak, 2008:90-118.

54 Oz, 2006:213. Ovdje valja napomenuti kako je koncept sekularnosti (*hiloniut*, prid. *hiloni*) relativno nov u hebrejskoj misli i kako te riječi uopće nema u Pismu.

55 Skarsaune, 2002:262.

56 Katz, 2005:54.

jan dio njih opredijelio se tada za asimilaciju, koja je *per se* suprotnost načelu izabranosti, ali drugi su ustrajali u držanju halahičkih odredbi odvojenosti od narodâ. Cionistički pokret privukao je velik dio Židova koji su izgubili vjeru u asimilaciju i zbližavanje s nežidovima kao način suzbijanja antisemitizma, ali vjera u tako impresivan projekt, kakav je obnavljanje nacionalnog doma nakon gotovo dva tisućljeća izgnanstva, nužno, makar ne i eksplicitno, sadrži i povratak na ideju izabranosti: Židovi će ostvariti neostvarivo i izgraditi zemlju u kojoj će prevladavati ideali pravednosti i humanizma te će *tako* postati "svjetlost pucima", na što ih poziva Izaija 42:6. Nakon Holokausta, pak, koncept izabranosti nerijetko čak i među religioznim Židovima predstavlja više predmet jeze nego ponosa; zagonetku prije nego odličje. Kako je Schweid objasnio, suvremeni bi Židovi na pitanje nacionalne odabranosti odgovorili potvrdno na razini rituala i dogme, ali na razini pojedinca, osobito u mlađem naraštaju, pitanje pruža li židovstvo osobni osjećaj univerzalne misije proizvelo bi veliku nelagodu.[57]

Holokaust je ipak "natjerao" Židove, religiozne i nereligiozne podjednako, na novo promišljanje o smislu i konceptu odabranosti, a sličan je učinak imala i uspostava Države Izraela, osobito nakon Šestodnevnog rata. Najveća nacionalna nesreća u povijesti čovječanstva, popraćena vjerojatno najvećim nacionalnim pothvatom, do danas su izvorišta židovskih dvojbi, preispitivanja i traženja revitaliziranoga i redefiniranog identiteta, iz kojeg odabranost ostaje neistisnuta, usprkos "nelagodi" koju taj koncept nameće, osobito među nereligioznim Židovima. Za razliku od stoljetnih naraštaja za koje je židovska posebnost bila doktrina, dakle teorija, s uporištem u drevnim spisima, naraštaji koji su preživjeli Holokaust te stvorili i obranili državu *iskusili* su nešto što ni jedan drugi narod nije i vjerojatno neće. S obzirom na spoznajnu važnost povijesti u židovstvu, nije teško pretpostaviti da su zbivanja iz 20. stoljeća

57 *Is There a Religious Meaning to the Idea of a Chosen People after the Shoah?* u Oz, 2006:5-12.

u određenoj mjeri reafirmirala, i to nasilno i nametljivo, i drevnu doktrinu o židovskoj posebnosti.

Zaključak: Nežidov kao nositelj političke vlasti u Erec Izraelu

Jedan od prvih religijskih cionista, rabin Jehuda Alkalaj (1798. – 1878.), koji je Židove pozivao da povratkom u Palestinu i gradnjom Hrama naprave prve korake u prizivanju mesijanskog doba, u nežidovskoj političkoj vlasti nad Erec Izraelom nije vidio nikakav problem ni nedosljednost u odnosu na spomenuti cilj. Na temelju biblijske priče o Ezri i Nehemiji, koje je za perzijske vladavine nad Erec Izraelom kralj Kir poslao da obnove razrušeni Jeruzalem i spaljeni Hram, kako bi povratnici iz progonstva mogli u sigurnosti i miru služiti Bogu, Alkalaj je bio uvjeren da će se blagonaklonost nežidova prema židovskim povratnicima ponoviti i u njegovo doba. Štoviše, tvrdio je kako se Židovi "ne smiju [naseliti u zemlji] osim po dopuštenju tamošnjih vlasti".[58]

Ovakav Alkalajev pristup bio je dosljedan rabinskoj mesijanskoj misli oblikovanoj nakon Bar Kohbina ustanka, koji je, kako smo vidjeli, obilježavao krajnji oprez prema političkom aktivizmu, a osobito prema političkom mesijanizmu. Isti se oprez temeljio i na biblijskim upozorenjima kako je izraelsko gospodarenje Obećanom zemljom blisko povezano s njihovom pravednošću i ispravnim odnosom prema Bogu. Mojsije je, dovodeći ih pred Obećanu zemlju, Izraelcima ne jednom zaprijetio da će ih Bog iz te zemlje raspršiti među narode, odmetnu li se od saveza s Njime.[59] Implicitno u toj prijetnji, a i mnogo puta kasnije eksplicitno, objavljeno im je da će nad njihovom zemljom tada zagospodariti tuđinac, a da će nežidovska politička vlast nad Erec Izraelom biti odraz Božje volje. Proroci

58 Goldwater, 2009:25.

59 Lev 26:33, Pnz 4:27 itd.

koji su živjeli u doba izraelskih kraljeva prorokovali su politički i vojni uspjeh ili propast nacije ovisno o njezinu duhovnom stanju; oni, kako je to Spero zgodno formulirao, "na zbivanja nisu odgovarali na temelju neke određene političke teorije".[60] Da uspostava tuđinske vlasti nad Erec Izraelom može biti Božje djelo i kazna za grijehe židovskoga naroda, Židovi su nakon povratka iz babilonskoga progonstva počeli prihvaćati s neočekivanom lakoćom. Tijekom povijesti Drugoga hrama, oni su tuđinsku vlast vrlo kolebljivo, uglavnom tek kad je ona postajala za njih letalna ili im zabranjivala obdržavanje Zakona, tumačili kao nelegitimnu te podizali ustanke. No i ti su ustanci bili ograničeni u opsegu i gotovo bojažljivi, a cilj im je bio postizanje samo određenoga stupnja političke neovisnosti, koliko je potrebno da se obnovi neometan vjerski život i propisano hramsko bogoštovlje. Tek treći naraštaj hasmonejskih vladara obuzele su veće ambicije. S religijske točke promatrano, cionizam je dugi niz godina predstavljao prvenstveno pokret za povratak na Cion kako bi se ondje obdržavanjem Zakona čekalo Mesiju, a tek zatim, u puno manjoj mjeri i pokret za stjecanje židovske političke suverenosti. Do vremena proglašenja Države 1948. i ta je zajednica djelomice pristala uz ideju političke neovisnosti, ali dojam je da je taj korak napravljen puno više pod pritiskom okolnosti nego iz religijskih razloga. Strahote Holokausta u Europi te sukobi s Arapima u Palestini do tada su već u duboko depresivnim nijansama oslikavali izglede židovskoga preživljavanja u nežidovskoj državi pa alternativa židovskoj političkoj vlasti više gotovo nije ni postojala. Dojam je da je značajan dio religijske zajednice koji je 1948. podržavao uspostavu države, državu smatrao sredstvom preživljavanja, a ne sredstvom ostvarenja mesijanskih ciljeva.

Prekretnica među nositeljima religijskog cionizma zbila se nakon Šestodnevnog rata 1967. godine. Po osvajanju srca drevnih kraljevina, Judeje s Jeruzalemom i Samarije, religijska je cionistička zajednica na nežidovsku vlast u Erec Izraelu počela gledati kao

60 Spero, 2000:51.

na svetogrđe, a njezino dokidanje kao *micvu*. Ni tada unutar religijske zajednice nije stvoren konsenzus o tom pitanju, ali daljnji tijek povijesti do danas uglavnom je išao više u smjeru njegova postizanja nego razbijanja. Neka tumačenja Biblije, Talmuda i pisama srednjovjekovnih mislilaca poput Maimonidesa, prema kojima je nežidovu ne samo nedopuštena vlast nego mu Židov ne smije prodati kuću ili zemlju u Erec Izraelu, postala su šire prihvaćena u religijskoj cionističkoj zajednici. Shahak tvrdi da je halahičko načelo zapravo vrlo jednostavno: ako su Židovi dovoljno moćni, njihova je vjerska dužnost protjerati nežidove iz Erec Izraela.[61] Upravo za tim načelom, po njegovu mišljenju, vodio se nekoć najsnažniji pokret religijskih cionista, *Guš emunim*. No to je odveć simplificirana i neobranjiva optužba; rabin Meir Kahane koji je zagovarao takva rješenja nikad nije uživao značajniju popularnost u religijskim cionističkim krugovima. Ona se može potkrijepiti izdvojenim rečenicama prikupljenima iz rabinske literature, ali ne i cjelovitim uvidom u rabinska učenja te poviješću. Religijski cionizam nije oblikovalo Maimonidesovo mišljenje o trgovini nekretninama, nego tijek modernih zbivanja. Isto tako, temeljna dvojba u taboru religioznih Židova nikad nije bilo pitanje omjera snaga Židova i nežidova, nego legitimnost političkog mesijanizma, židovskoga državotvornog aktivizma uopće te primjene vojne sile za uspostavu židovskoga nacionalnog suvereniteta. Ta je dvojba zadirala u puno dublja teološka, eshatološka i soteriološka pitanja, a njih nisu mogli riješiti spisi srednjovjekovnih mudraca pa čak ni Biblija, jer izravnih naputaka u tim tekstovima jednostavno nije bilo.[62] Ono što je bilo potrebno bilo je *tumačenje* tih tekstova, a metoda koja je za to tumačenje primijenjena velikim se dijelom temeljila na povijesnom iskustvu izgradnje i obrane izraelske države.

---

61 Shahak, 2008:109.

62 Shalom Ratzabi: *Is there Religious Meaning to the Rebirth of the State of Israel after the Shoah?* u Katz, 2005:215.

6.

ISLAM, ŽIDOVI I PALESTINA OD NASTANKA ISLAMA DO 1917.

Jednu od najvažnijih kategorija u islamskoj percepciji i kategorizaciji svijeta čini *ahl al-kitab*, Narod knjige, koji čine Židovi i kršćani.[1] Prema muslimanskoj vjeri, Muhamed je posljednji prorok čije je poslanje uslijedilo nakon židovskih i kršćanskih proroka i sukladno je njihovu izvornom naučavanju. Židovska i kršćanska sveta pisma, *Tevrat* i *Indžil*, po kojima se oni i nazivaju Narodom knjige, po muslimanskom vjerovanju naviještaju advent islama i proroka Muhameda kao nositelja konačne Božje objave ljudima. Budući da je Muhamed posljednja karika u lancu iste objave i bogoštovlja[2] koje je započelo s Ibrahimom (Abrahamom), a da je islamsko božanstvo Alah, prema Kur'anu, istovjetno Bogu kojega štuju Židovi i kršćani,[3] prostor posvećen tim ranijim objavama i njihovim nositeljima u islamskim izvorima je razumljiv. On islamu pruža kontekst i korijen te predstavlja temelje muslimanskoga identiteta i samopercepcije.

Prikaz Židova i kršćana u Kur'anu i ranoislamskim izvorima nije jednoobrazan i jednoznačan. Možda najvažnije opažanje za početak ove analize jest da oni nisu opisani kao dio obitelji, kako bi

1 *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, 1986-2004:Vol. II, str. 126264. Koncept se može odnositi i na neke druge jednobožačke skupine, ali Židovi i kršćani su glavni nositelji toga naslova u islamskim izvorima.

2 Sura 5:47-51; 6:83-90.

3 Sura 29:46.

se na temelju do sada rečenoga moglo očekivati. Uz određeni broj ranoislamskih tradicija iz kojih se iščitava blagonaklonost, koje uglavnom potječu iz mekanskoga razdoblja,[4] ili ih se poziva na zajedničko bogoštovlje,[5] većina kuranskih *ajeta* više su polemični, kritični pa i neprijateljski prema religijama prethodnicama islama. To što islam svrstava židovstvo i kršćanstvo u isti niz objave nipošto ne podrazumijeva da su oni i vrijednosno jednaki islamu. Naprotiv, prema islamskom učenju jedina je ispravna vjera islam,[6] a Židovi i kršćani, koji su nekoć primili objavu istoga Boga kojega štuju i muslimani, svoju su religiju izopačili te su odbacili *tevhid*, a pristali uz *širk*, što osobito vrijedi za kršćane zbog njihova vjerovanja u Trojstvo i štovanja Isusa kao Boga[7] te molitvi upućenih Mariji, koju Kur'an također smatra kršćanskim božanstvom.[8] Kur'an na jednome mjestu i Židove optužuje za slično krivovjerje, navodeći da štuju izvjesnog Uzejra kao boga.[9] Ipak, glavna kuranska zamjerka Židovima nije striktno doktrinarne prirode, nego se odnosi na njihovu navodnu nevjernost Bogu i neposluh njegovim zapovijedima, zabranama i objavama. Te se optužbe nerijetko temelje na židovskoj samokritici, objavljenoj preko starozavjetnih proroka, o kojima je bilo riječi u ranijim poglavljima.[10] No za razliku od starozavjetnih prijekora, nakon kojih uvijek slijedi obećanje o ob-

4 Sura 29:46 objavljena je u Meki i glasi: "I raspravljajte s pripadnicima Knjige (*Tevrata i Indžila*) samo na najljepši način, osim s njihovim nasilnicima. I recite: 'Mi vjerujemo ono što je objavljeno nama i (*što je*) objavljeno vama. I naš Bog i vaš Bog je jedan i mi smo Mu pokorni.'" Vidi i Suru 2:62 u kojoj se Židovima, kršćanima i sabejcima obećava Božja nagrada pod određenim uvjetima. Ta je Sura objavljena u Medini.

5 Sura 3:64.

6 Sura 3:19.

7 Sura 4:171; 5:19 itd.

8 Sura 5:119.

9 Sura 9:31.

10 Donekle sličan fenomen nalazimo i u kršćanskim polemičnim spisima o židovstvu i Židovima, pa je neupitno kako je određeni dio islamskoga protužidovskog sentimenta nadahnut kršćanskim pamfletima istoga žanra. Valja ipak imati na umu kako su starozavjetni, kao i novozavjetni ukori Židovima dio unutaržidovske polemike, dok je protužidovska literatura koja se javlja u kasnijim kršćanskim spisima te u islamu potpuno drukčija u motivima i svrsi.

novi i opraštanju, u Kur'anu su ti prijekori odraz konačne Alahove presude i vječnog odbacivanja te su katkad izrazito grubi, upućeni sveukupnoj židovskoj populaciji i općenito protužidovski.[11] Neki *ajeti* izravno pozivaju na nasilje prema njima.[12]

Islamska se kritika Židova i kršćana ugrubo može podijeliti u dvije kategorije: prva je teološka, a njezin su predmet židovska i kršćanska vjerovanja ili nevjerovanja. Dominantan teološki predmet kritike je židovsko i kršćansko odbacivanje Muhameda kao Božjeg poslanika, usprkos tomu što, prema islamu, i *Tevrat* i *Indžil* svjedoče o njemu.[13] Kako bi zamračili ta proroštva, Židovi su i kršćani izmijenili i krivotvorili svoja "izvorna" pisma te time počinili velik prijestup pred Alahom.[14] Ostale su teološke kritike židovstva i kršćanstva vrlo rudimentarne i mahom se svode na spomenute optužbe o idolatriji.[15] Druga kategorija odnosi se na političku interakciju Muhameda i muslimana sa Židovima i – u manjoj mjeri – s kršćanima. Povijesno-političke okolnosti u kojima su se susrele židovska i islamska zajednica zabilježene su u ranoislamskim izvorima. Kako su te okolnosti u značajnoj mjeri bile obilježene polemikom i sukobom, a ranoislamski tekstovi kanonizirani, kanonizirano je i islamsko-židovsko, kao i islamsko-kršćansko polemiziranje i

11 Primjerice u Suri 5:14 navodi se kako su Izraelićani zbog svoje nevjere prokleti od Boga. Vidi i Suru 4:46; 5:81; 5:85 (gdje su Židovi i mnogobošci izdvojeni kao najveći neprijatelji muslimana), 17:4 i 62:6. S druge strane, Sura 45:16 Izraelićanima priznaje mudrost, poslanstvo te ih naziva odlikovanima nad sve narode.

12 Sura 5:36 (Židove koji ratuju protiv Alaha i Muhameda treba smaknuti, povješati, odsjeći im ruke i noge unakrst ili ih protjerati iz zemlje; vidi i komentar 25. uz *ajet*. Sura 9:6 (poziv na ubijanje idolopoklonika), 9:30 (poziv na borbu protiv Naroda knjige). Sura 25:52 objavljena u Meki također poziva na borbu protiv nevjernika, ali prema tumačenju prevoditelja ne odnosi se na rat nego na "nastojanje da se raširi islam" (str. 491).

13 Sura 5:71.

14 2:75-79; 4:46; 5:13-41.

15 Kršćansko vjerovanje u Trojstvo i božansku narav Isusa Krista muslimani smatraju idolopokloničkom doktrinom. No neke islamske tvrdnje o idolopoklonstvu utemeljene su na pogrješnom shvaćanju židovstva i kršćanstva. Spomenuta optužba da Židovi Uzejra smatraju Bogom, a kršćani kako drže da je Bog Otac, Sin i Majka, ili da je Marija po božanskoj naravi slična Isusu, ne odgovaraju teološkim postavkama židovstva i kršćanstva. One ih ipak svrstavaju u kategoriju idolopoklonika, koje muslimani prema Suri 9:6 trebaju poubijati.

sukobljavanje. Otud i poziv: "O, vjernici [muslimani]! Ne uzimajte Židove i kršćane za prijatelje! Oni su jedni drugima prijatelji."[16]

Što se to, dakle, zbivalo tijekom formativnog razdoblja islama, u kontaktima Muhameda i njegovih sljedbenika s "Narodom knjige"? Odgovor na to pitanje predstavlja jednu od najkontroverznijih tema današnje, često politički i ideološki usmjeravane[17] ili barem obuzdavane, srednjostrujaške zapadne islamologije i orijentalistike. Nepodudarnost prikaza Muhamedova života i karijere koji islamolozi i orijentalisti predstavljaju u suvremenom znanstvenom, političkom i javnom diskursu, s primarnim izvorima islama,[18] pred ovo istraživanje stavlja imperativ uvida u primarne radije nego u sekundarne izvore. Razlog je, barem za tematiku ove knjige, jasan: islamističke skupine uključene u aktualni bliskoistočni sukob, vjersko-političko nadahnuće za sukobljavanje sa Židovima crpe iz Kur'ana, hadisa, Ibn Ishaka i Tabarija; malo je tko od njih upoznat s akademskim apologetskim tezama Watta, Esposita, F. E. Petersa, Armstrongove ili hrvatskoga profesora s Yalea Miroslava Volfa. Prije negoli prijeđem na te primarne izvore, ipak bih želio naglasiti kako postoje određeni utemeljeni i legitimni argumenti za oprez s iznošenjem njihova sadržaja. Kao prvo, većina muslimana, kao i pripadnika svake druge religije, ne postupa u svakom aspektu života u skladu s naputcima svojih svetih spisa, bilo zato što ih ne poznaju, bilo zato što ih smatraju zastarjelima ili se iz nekog drugog razloga ne slažu s njima, bilo zato što su općenito nezainteresirani za stvari vjere. Kao drugo, oni bi mogli povećati razinu nepovjerenja između muslimana i nemuslimana zbog podrazumijevanja re-

---

16 Sura 5:54 (vidi i 5:80-83, 3:28, 3:118).

17 Primjerice, Preporukom Vijeća Europe traži se da se islam prikazuje na način koji će smanjiti razinu nepovjerenja i konflikta između zapadne civilizacije i islama te promovirati njegovu "potencijalno pozitivnu ulogu u današnjem europskom društvu" (*Recommendation 1162 (1991) on the contribution of the Islamic civilisation to European culture*). Vidi i *Resolution on Islam and European Averroës Day* (Official Journal C 313, 12/10/1998 P. 0104).

18 Više o toj temi pisao sam u članku *Zapadna orijentalistika: akademska disciplina ili politička misija?* (Radovi Zavoda za hrvatsku povijest 2010:42, str. 425-443).

levantnosti njihova doslovnog značenja za svako doba pa tako i za danas, budući da autoritativnih tumačenja islamskih teologa kojima bi se ti tekstovi kontekstualizirali, depolitizirali i "oduhovili" gotovo da uopće nema.

Muhamed: prorok i ratnik iz Hidžaza

Prorok i začetnik islama rodio se, prema islamskoj tradiciji, u arabijskoj pokrajini Hidžazu godine 570., u gradu Meki, središtu kurejškoga plemena, kojem je i sam pripadao. Muhamedov otac Abdulah umro je prije njegova rođenja, dok je majka Emina umrla kad mu je bilo šest godina. Po njezinoj ga je smrti odgajao djed Abdul Mutalib, preko kojega je vjerojatno primio prve vjerske naputke.[19] Po djedovoj smrti nekoliko godina kasnije, brigu za njega preuzeo je stric Abu Talib, koji je bio trgovac. Muhamed je s njegovim karavanama putovao po okolnim krajevima, gdje je vjerojatno stupio u kontakt sa židovskim i kršćanskim plemenima te raznim neortodoksnim sljedbama. U stričevu je domu ostao do ženidbe. Oženio se u dvadeset petoj godini Hatidžom, bogatom četrdesetogodišnjom udovicom, s kojom je, osim više sinova i kćeri koji su pomrli, dobio i kćer Fatimu. Ta mu je ženidba omogućila ugodan život u Meki, gradu koji je bio središte religioznosti Hidžaza i hodočasničko odredište zbog svetoga kamena *Kabe* koji se u njemu nalazi i danas.

Godine 610. arapskoga mjeseca ramazana, Muhamed je kao četrdesetogodišnjak[20] doživio prvo mistično iskustvo u špilji nedaleko od grada. Prema predaji, ondje mu je došao anđeo Džibril (što je arapski oblik imena Gabrijel), probudio ga iz sna i zapovjedio mu

19 Prema Ibn Ishaku, Abdul Mutalib je Bogu u Kabi zamalo žrtvovao Abdulaha, svoga sina, a Muhamedova oca, nakon zavjeta koji je dao zbog sukoba s nekima iz kurejškog plemena oko kopanja zdenca (Ibn Ishak, 2004:97: str. 66-67).

20 Prema nekim tradicijama Muhamed je prvu objavu doživio u četrdeset trećoj godini; vidi Al-Tabari, 1987-1997:1835-1836: IX, str. 206-208.

da čita. Muhamed, koji je bio nepismen, ostao je zbunjen i prestrašen njegovom pojavom. Džibril mu je potom prenio prvu poruku, zapisanu u Suri 96. u *ajetima* 1-5, a Muhamed ju je ponovio:

> Čitaj imenom svoga Gospodara koji je stvorio.
> Stvorio je čovjeka od zgrušane krvi.
> Čitaj, a tvoj najplemenitiji Gospodar,
> koji je naučio peru.
> Naučio je čovjeka onome što nije znao.[21]

Muhameda je to iskustvo prestrašilo i duboko uznemirilo. Pomislio je da je opsjednut te je čak naumio počiniti samoubojstvo skokom s litice. Džibril mu se tada opet ukazao i spriječio ga. Muhamed se potom vratio kući i viđenje prepričao Hatidži, a ona ga je protumačila kao radostan znak da će Muhamed postati prorok svome narodu. Takvo tumačenje potvrdio je i Hatidžin rođak, kršćanin Waraka ibn Naufal, što je Muhameda donekle smirilo i oslobodilo straha i tjeskobe.[22] Džibril mu se nastavio ukazivati i prenositi nove poruke, koje su se isprva odnosile na važnost jednoboštva (*tevhid*). Te i ostale poruke koje su mu susljedno objavljivane Muhamed je pamtio i prenosio svojim sljedbenicima, koji su ih nakon njegove smrti, u vrijeme kalifa Osmana (644. – 656.), objedinili u Kur'an.[23]

Muhamed je uskoro svojim sugrađanima počeo propovijedati poruke islama. Njihova je prva reakcija bila nevjerica i podsmijeh. Tek je nekoliko njih prihvatilo novu religiju. Prvi obraćenik bio je Ali ibn Ebu Talib, sin Muhamedova strica. Slijedio ga je Zajid, bivši rob kojega je Muhamed oslobodio i poslije posinio. Treći obraćenik bio je Abu Bakir, kasnije Muhamedov punac i prvi kalif. Godine 619. umrla je Hatidža. Otpor stanovnika Meke protiv Muhamedova

---

21 Sura 96:1-5.

22 Ibn Ishak, 2004:153-154: str. 106-107.

23 Prema muslimanskom vjerovanju Džibrilove riječi Muhamed je doslovce prenio svojim sljedbenicima, koji su ih pamtili, ponavljali i na koncu sve zapisali u izvorno objavljenom obliku, otkud dolazi i ime za *Kur'an*, što znači recitirati, ponavljati.

naučavanja nastavio je rasti, da bi s vremenom prerastao u neprijateljstvo zbog kojega se Muhamed našao u životnoj opasnosti i bio primoran pobjeći iz grada. U lipnju 622. godine napustio je Meku i prebjegao u Jatrib, grad kasnije prozvan Medina, koji se nalazi oko 340 kilometara sjeverno od Meke. Taj Muhamedov bijeg, odnosno *hidžra*,[24] predstavlja ključni događaj za oblikovanje islamske vjere i zajednice (*umeta*) pa se od njega prema islamskom kalendaru računaju godine. Način na koji će Muhamed u sljedećih deset godina voditi i uređivati muslimansku zajednicu u Medini te učenja, doktrine, presude i stavovi koje će joj prenijeti, ocrtat će teološki, ali i zakonski, ideološki, socijalni, politički, vojni, aksiološki i antropološki okvir islama. Upravo zato da bi ga se što vjerodostojnije oponašalo, u tradicionalnim islamskim izvorima sačuvano je obilje građe iz koje se podrobno može pratiti Muhamedovo postupanje i njegove izjave u pojedinim konkretnim prigodama. Ta je građa temelj kako za službenu islamsku teologiju i zakonodavstvo, tako i za mnoge povijesne prikaze Muhamedova života. Na njoj se temelji i veći dio ovoga pregleda. Povijesnost te građe, kako smo vidjeli u poglavlju o izvorima, često je upitna i nepotvrdiva, ali aspekt povijesnosti u ovom trenutku nije odveć relevantan: za muslimana vjernika ti su izvori vjerodostojni pa ću ih za potrebe ovoga istraživanja načelno tretirati kao takve.

Uspostava muslimanske zajednice u Medini i sporazum sa Židovima

Jedan od prvih koraka koje je Muhamed učinio po dolasku u Medinu bio je sastavljanje ugovora o savezu između *muhadžira* i *ansara* – pomoćnika koji su bili stanovnici Medine – s jedne strane te Židova s druge.[25] Židovi su u Medini, kao i u drugim mjestima u

---

24 Muhamedovi sljedbenici koji su tada prebjegli s njime poznati su kao *muhadžiri*, a ista se riječ danas u bošnjačkom jeziku koristi općenito za izbjeglice.

25 Ibn Ishak, 2004:341-342: str. 231-233. Gil navodi kako se u islamskim izvorima taj sporazum načelno smatra "nekom vrstom pogodbe između muslimana i Židova" (Gil, 2004:21, 35).

Arabiji, vjerojatno živjeli od vremena uništenja Drugoga hrama,[26] ali najveći se dio njih doselio sredinom drugoga stoljeća, nakon poraza Bar Kohbina ustanka. Tako raseljeni, Židovi su se skrasili diljem Arabije, u svakome njezinu većem gradu.[27] U petom stoljeću poslije Krista stanovnici Tirana, otoka na ulazu u Tiranski zaljev, nazivaju se Židovima, iako se ne zna jesu li to bili obraćenici na židovstvo ili Židovi doseljeni iz Judeje. Početkom šestoga stoljeća Himjaritski kralj, koji je vladao jugozapadnim kutom Arabijskog poluotoka (današnji Jemen) obratio se na židovstvo i uspostavio židovsku monarhiju.[28]

Važne židovske zajednice naseljavale su i dijelove Hidžaza, pokrajine na zapadu Arabijskog poluotoka uz obalu Crvenoga mora. Prema nekim muslimanskim izvorima, grad Jatrib, odnosno Medina, bio je židovski grad,[29] ali u vrijeme Muhamedove vlasti Židovi u Medini bili su vjerojatno "vjerska manjina u pretežito poganskoj arapskoj zajednici".[30] Najvažnije hidžaške židovske zajednice an-

---

26 Donner, 2010:30.

27 Gilbert, 2010:9.

28 Lewis, 1995:44-45.

29 Gil, 1997:11, Gil, 1984:204 (vidi fusnotu 5 na istoj stranici).

30 Lewis, 1997:117-118. Ovdje valja napomenuti kako su pitanja brojnosti, zastupljenosti te osobito podrijetla Židova iz Hidžaza velikim dijelom nepoznanica (Gil, 1984:203) pa među povjesničarima i orijentalistima o njima postoje vrlo različita mišljenja. Dok jedni tvrde da se radi o židovskoj dijaspori, odnosno o etničkim Židovima, mahom potomcima izbjeglica iz Palestine iz vremena židovsko-rimskih ratova, drugi misle da su oni većinom bili stanovnici Arabije obraćeni na židovstvo (Goitein, 1955:49) ili čak neku vrstu judeokršćanstva. U prilog takvoj pretpostavci tu je argument kako su imena Židova koji se spominju u islamskim izvorima arapska, a ne hebrejska, kao i da se religija koje su se držali, prema Suri 9:31, razlikovala od one ortodoksnog židovstva. Ona glasi: "Govorili su Židovi: 'Uzejr je Božji sin'…" (usp. Ibn Ishak, 2004:398: str. 269). Ne postoje nikakvi povijesni tragovi o Židovima ili ikakvu ogranku židovstva čiji bi pripadnici tvrdili da je itko Božji sin (osim Židova koji su vjerovali da je Isus iz Nazareta bio Mesija i sin Božji, ali do sedmoga stoljeća takvi su odavna prestali biti židovskom sljedbom, već su bili dijelom kršćanske Crkve), niti je posve jasno tko je Uzejr, iako je uvriježeno tumačenje da se radi o Ezri. Moguće je, dakle, da se radilo o arapskim obraćenicima na židovstvo, koji su židovsku vjeru izmiješali s nekim nežidovskim učenjima. Također je moguće da se radilo o etničkim i pravovjernim Židovima, a da je Muhamed krivo shvaćao dijelove židovskoga učenja. Uporište za tu pretpostavku nalazi se u postojanju drugih krivih shvaćanja u Kur'anu i ranoislamskoj tradiciji vezanih

tičkoga doba bile su one u Medini, u Khajberu, udaljenom od Medine oko sto pedeset kilometara prema sjeveru,[31] te u Temi.[32] Tamošnji su se Židovi prvenstveno bavili poljodjelstvom. Za razliku od arapskih beduinskih plemena koja su mahom bila nomadska i pastirska, Židovi su živjeli u naseljima koja su sami izgradili, u kojima su iskopali zdence i oko kojih su zasadili plantaže palmi i vinograde.[33] Njihove su zajednice bile bogate i dobro integrirane u okruženje u kojem su živjeli. S arapskim su plemenima bili u savezništvima, a njihov utjecaj u području politike, gospodarstva i trgovine bio je velik.

Ibn Ishak navodi da se, kad se rodio Muhamed, upravo u Medini neki Židov popeo na vrh tvrđave, sazvao sve svoje židovske sunarodnjake te im svečano obznanio: "Danas je izišla zvijezda pod kojom se rodio Ahmed."[34] Svrha te tradicije bila je ukazati kako su Židovi na temelju svojih svetih spisa očekivali dolazak proroka koji će svijetu donijeti konačnu objavu i kako su ga prepoznali u Muhamedu čim se rodio. Upravo taj aspekt židovstva, kako ga islam percipira, predstavlja temelj za sveukupnu kasniju interakciju između Muhameda i hidžaških Židova.

Židovska plemena koja su dočekala Muhameda kad je 622. doselio u Medinu i koja se spominju u svim važnim islamskim izvori-

---

uz židovstvo i kršćanstvo, poput poistovjećivanja Isusove majke i Mojsijeve sestre u Kur'anu 3:33-48 (Amramova kći Mirijam, vidi Brojevi 26:59), shvaćanja da kršćani Isusovu majku Mariju štuju kao Boga (Kur'an 5:119) te da je trojstvo "On [Bog] i Isus i Marija" (Ibn Ishak, 2004:403: str. 271-272) itd. Sharon na temelju kuranske referencije o Uzejru tvrdi da u Medini uopće nisu živjeli Židovi, nego kršćani (Sharon, 2007:352-353, "People of the Book" u McAuliffe, 2001-2006:36-43, Vol. 4).

31 Ibn Ishak Khajber naziva "židovskim gradom i vrtom Hidžaza" (Ibn Ishak, 2004:770: str. 519).

32 Tema je oaza u sjeverozapadnoj Arabiji u koju su se Židovi naselili još u vrijeme nakon uništenja Prvoga hrama. Mjesto se spominje u Starom zavjetu (Job 6:19, Iz 21:14, Jer 25:23).

33 Gil, 2004:4.

34 Ibn Ishak, 2004:103: str. 70. Ahmed je Muhamedovo drugo ime prema tumačenju Sure 61:6.

ma su Banu Kajnuka, Banu al-Nadir i Banu Kurejza.[35] Muhamed je s njima sklopio navedeni ugovor o savezu, blagonaklono i srdačno, obraćajući im se kao dijelu *umeta*,[36] iako nije za zanemariti da u samom sporazumu židovska plemena nisu spomenuta poimence.[37] Prema tome sporazumu, Židovu "koji nas slijedi pripada pomoć i jednakost".[38] Od Židova se nije tražilo da se obrate na Muhamedovu vjeru, nego samo da sudjeluju u financiranju njegovih ratova i da ne pristaju uz neprijatelje muslimana. Muslimani se pak obvezuju da Židovima neće nanositi nepravdu i pomagati njihovim neprijateljima. Ugovorom je definirana i uspostava *umeta*, naroda islama koji je odvojen od svakog drugog naroda, zbog čega se taj ugovor može smatrati začetkom islamske države.[39] Navedene su obveze lojalnosti koje su muslimani imali gajiti jedni prema drugima. Tako je, na primjer, muslimanu bilo zabranjeno pružiti pomoć nevjerniku protiv drugog muslimana. Time je dotadašnja lojalnost koja se vezivala uz klanove i plemena preusmjerena na novouspostavljenu vjersku zajednicu. Pozornost u ugovoru plijeni položaj Židova kojima je dodijeljen konfederativni status s Arapima muslimanima i prema kojima Muhamed pokazuje izraženo pozitivniji stav nego prema ostalim nemuslimanima, odnosno kurejšitskim mnogoboš-

---

35 Ta se tri plemena spominju kao saveznici dvaju zavađenih arapskih mnogobožačkih plemena u Medini, koja su kasnije prešla na islam, i to Banu Kajnuka kao saveznik plemena Khazraj, a Nadir i Kurejza kao saveznici plemena Aus. Kad su ta dva arapska plemena zaratila, Židovi su poduprli svoje dotične saveznike, pri čemu su ratovali jedni protiv drugih. Ibn Ishak u odanosti židovskih plemena arapskim saveznicima, koju nije poljuljao ni sukob, ne vidi ništa pohvalno, iako je u arapskom svijetu upravo vjernost savezniku predstavljala jednu od najvećih vrlina. Naprotiv, događaj je autoru poslužio za ukazivanje na još jedan oblik židovske neposlušnosti Tori, ali zapovijedi iz Tore na koje se on poziva kao takve u njoj ne postoje (Ibn Ishak, 2004:373: str. 253-254).

36 Muhamedova naklonost i uvrštavanje Židova u *umet* važan je podatak za datiranje sporazuma do najranijega medinskog razdoblja, prije Bitke kod Badra (Gil, 2004:25), što je u skladu i s Ibn Ishakovom kronologijom. Usp. Harun & Ibn Hišam, 1998:106-109, Rodinson, 2000:190.

37 O mogućim razlozima vidi Gil, 2004:37-38.

38 Ibn Ishak, 2004:342: str. 232.

39 Khadduri, 1962:209. Prijevod cijeloga dokumenta s arapskoga na bošnjački jezik nalazi se u Harun & Ibn Hišam, 1998:106-109.

cima. Istodobno, konfederativni je status uređen sa svakim židovskim plemenom pojedinačno jer Židovi, za razliku od muslimana, nisu smatrani koherentnim tijelom. Takvo uređenje pokazat će se za muslimane pametnim potezom budući da je njime omogućeno da *umet* zarati s jednim židovskim plemenom, a da s drugim ostane u savezničkom odnosu.[40]

Nešto kasnije, Muhamed je zakonima uredio i druga vjerska i društvena pitanja. Ustanovio je redovitu zajedničku molitvu, post, poreze, kazne te definirao što je u islamu zabranjeno, a što dopušteno. U vjerskim se pak pitanjima nije libio preuzeti razna židovska rješenja. Tako je isprva po uzoru na Židove htio trubom sazivati vjernike na molitvu,[41] a *kibla*, smjer u kojem su se muslimani okretali tijekom molitve, sve do 623. bio je Jeruzalem. Deseti dan židovskoga mjeseca tišrija, koji Židovi strogim postom obilježavaju kao Dan pomirenja (Jom kipur), Muhamed je proglasio danom posta i za muslimane.[42] Postoje i hadisi prema kojima je Muhamed savjetovao muslimanima da se obrate Židovima i kršćanima i njihovim svetim knjigama radi savjeta u vjerskim pitanjima.[43]

Muhamedova polemika, sukobi i ratovi protiv Židova

Muslimanski izvori već od samoga početka Muhamedova boravka u Medini bilježe slučajeve židovskoga neprihvaćanja Muhameda kao proroka, što je dovelo do postupnog zaoštravanja njihovih međusobnih odnosa. Prve hidžretske godine, Abu Umama, jedan

40 Khadduri, 1962:210 (vidi osobito bilješku 15).

41 Š. Omerbašić pak piše kako je Muhamed htio vjernike sazivati na molitvu zvonom, ali da u Medini nije bilo zvona. Potom je jedan od Muhamedovih ashaba u snu primio objavu o tome da vjernike na namaz treba pozivati ezanom (Omerbašić, 2002:87-88).

42 Taj se blagdan na arapskom zvao Ašura (što znači “deset”, slično kao hebrejska riječ *asara*), a u Medini se obilježavao do Bitke kod Badra (Rodinson, 2000:197, 210). Blagdan Ašure danas obilježavaju šijiti 10. dana mjeseca muharrema, ali kao dan mučeništva Husejina, sina kalifa Alija.

43 Više o tome vidi u Kister, 1980:215-239 (*Haddithu an bani isra’ila wa–la haraja*).

od Muhamedovih sljedbenika, obolio je od difterije i umro. Nato su Židovi i "arapski licemjeri" izjavili: "Da je [Muhamed istinski] prorok njegov drug ne bi umro."[44] Nedugo zatim židovski su rabini ozlojedili Muhameda svojim pitanjima. Ibn Ishak ne prenosi kakva su to pitanja bila nego samo da su "židovski rabini iskazali neprijateljstvo prema poslaniku iz zavisti, mržnje i zlobe, jer je Bog sebi odabrao poslanika među Arapima" te da su "postavljali pitanja i raspirivali nevolje protiv islama u nastojanju da ga dokrajče".[45] Stillman navodi da su židovski učenjaci iz Medine po svoj prilici Muhamedu bili osobito iritantni, jer ne samo da su odbacivali njegove tvrdnje da je prorok, nego su i ismijavali Muhamedove, po njihovu viđenju, "flagrantne pogrješke" glede biblijskih i midraških naracija. Upravo ovo potonje bilo je "neoprostivo".[46] I Goitein misli da je jedan od razloga Muhamedova neprijateljstva prema Židovima njihovo ismijavanje njegovih "neizbježnih zabuna glede biblijskih priča i zakona". Goitein kao primjer takve zabune navodi Suru 28:38 prema kojoj faraon traži od Hamana da izgradi Babilonsku kulu.[47] Rodinson ovoj problematici oprezno prilazi i

44 Ibn Ishak, 2004:346: str. 235 i Al-Tabari, 1987-1997:1260, VII. str. 6. Muhamed je na ovu optužbu pragmatično uzvratio kako od Boga nije primio vlast nad smrću.

45 Ibn Ishak, 2004:351-352: str. 239-240. Rabini su vjerojatno postavljali teološka pitanja, kojima su željeli dokazati nedosljednosti i netočnosti u novonastaloj religiji. Slična pitanja rabini su postavljali i kršćanskim učiteljima, a o takvoj polemici postoji dosta pisanog materijala (primjer je Justinov *Razgovor s Trifonom*). Polemiziranje o vjerskim pitanjima, usto, bilo je uobičajeno i unutar same židovske zajednice. No Muhamed, kao nepismen i neuk prorok, nije se mogao upustiti u teološke rasprave s rabinima pa optužbe o "raspirivanju nevolja" vjerojatno potječu od nedostatka drugih argumenata.

46 Stillman, 1979:11.

47 Goitein, 1955:64. Haman je ličnost iz Knjige o Esteri, a živio je u Perziji gotovo tisućljeće nakon egipatskog faraona o kojem govori Biblija. Slična konfuzija postoji u Suri 19:27-28, gdje su Isusova majka i Aronova sestra (obje su se zvale Marija/Mirjam) predstavljene kao jedna ista osoba, te glede Mojsijeva oca koji se prema Kur'anu zvao Imran, i oca Marije majke Isusove (također Imran), vidi Suru 3:33-45. Neke tradicije ukazuju na to da je Muhamed bio svjestan kako njegovi sljedbenici nemaju dovoljan uvid u pitanja vjere i vjerske povijesti te da bi ih u njih mogli uputiti Židovi. Tako postoji poznati i često citirani hadis *hadisu an bani israila wa la harradža*, kojim Muhamed potiče svoje sljedbenike da se "bez srama" obrate Židovima za savjet glede pitanja vjere. Njime je Židovima priznato važno mjesto poznavatelja religijske povijesti i konteksta relevantnoga i za islam. Više o tom hadisu i njegovim tumačenjima vidi u Kister, 1980:215-239.

iz drugog aspekta te predlaže mogućnost da Židovi nisu prihvatili Muhamedovu objavu djelomice i zbog kuranskih "pogrješaka i anakronizama".

> Ne može biti nikakve dvojbe da su židovski intelektualci bili krajnje nevoljki poduprijeti valjanost objava koje je primio Muḥammad. Upravo su se njima, kao čuvarima drevnog Svetog pisma, obraćali ljudi za mišljenje o toj novoj poruci kao i za potvrdu odgovara li ona kriterijima božanskog nadahnuća koja su prihvatili stručnjaci. Čak da su i bili skloni prema novom pokretu, nije im bilo lako odobriti ono što je, po njihovu gledištu, bilo nesuvislo buncanje jednog nepismenjaka, niti im je bilo lako izbjeći a da ne ukažu na to kako *Kur'an* iskrivljuje priče Starog zavjeta, kao i na pogrješke i anakronizme kojih je pun.[48]

Ova je problematika u islamskoj tradiciji i muslimansko-židovskim odnosima ostavila dubok trag. Referiranje na nju odigrat će ulogu i u vrijeme pred nastanak izraelske države. Naime, veliki muftija jeruzalemski Hadži Emin el-Huseini u svom protužidovskom pamfletu *Islam i židovstvo* našao je za potrebno navesti i da su Židovi "počeli [...] Muhamedu postavljati razna besmislena i nerješiva pitanja. Na taj su način htjeli druge uvjeriti da je Muhamed siromašan u znanju i mudrosti."[49]

Dvojica učenih rabina, Abdulah b. Salam i Mukhadžrik prihvatili su Muhamedovo učenje i prešli na islam. No izvješća o njihovu obraćenju ne umanjuju opći negativan prikaz koji izvori oslikavaju o Židovima. Sam Abdulah b. Salam potajice je otišao k Muhamedu i preobratio se, nakon čega Ibn Ishak prenosi njegovu pripovijest:

48 Rodinson, 2000:199.

49 El-Huseini, 1943:8. Slično, židovski osjećaj "da su intelektualno do neba nadmoćniji prema novoj vjeri, novom Božjem Poslaniku i prema cjelokupnom arapskom narodu" spominje se već na početku serije članaka Essada Beya *Kako je Muhamed a. s. uništio židove u Arabiji* (Bey, 1941).

> Sakrio sam to [obraćenje na islam] od Židova te sam otišao k poslaniku i rekao: "Židovi su narod lažljivaca pa bih volio da me uzmeš u jednu od svojih kuća i sakriješ od njih. Tada ih upitaj o meni pa neka ti kažu na kakvom sam položaju među njima, prije nego što saznaju da sam postao musliman. Saznaju li to prije, izreći će o meni klevete i laži." Prorok me udomio. Dođoše i Židovi, a poslanik ih upita o mom položaju među njima. Oni rekoše: "On je naš glavar, sin našega glavara, naš rabin i čovjek učen među nama." Nakon tih njihovih riječi ja sam se pokazao i rekao: "O, Židovi, bojte se Boga i prihvatite što vam on šalje. Jer, tako mi Boga, znate da je on [Muhamed] Božji poslanik. Naći ćete gdje ga vaša Tora opisuje pa čak i imenuje. Ja svjedočim da je on poslanik Božji, ja u njega vjerujem, držim ga istinitim i priznajem ga." Oni me optužiše da lažem i pogrdiše me. Tada sam podsjetio poslanika da sam rekao kako će tako postupiti, jer oni su izdajnički, lažljiv i zao narod…"[50]

U nastavku Ibn Ishakove naracije, Židovi i licemjeri[51] predmet su sve većega zamjeranja i neprijateljstva. Licemjerima se zamjera varljivo pristajanje uz islam, ali taj je njihov grijeh osobne prirode, za koji će oni s vremenom, nakon smrti, primiti zasluženu Božju kaznu. Židovi se pak općenito – ne samo neki među njima koji bi skrivili kakvo specifično nedjelo ili se zamjerili Muhamedu – profiliraju kao utajitelji istine. Taj je prijestup puno veći od prijestupa licemjerja, jer se on ponajprije odnosi na to da su Židovima u *Tevratu* bila povjerena proročanstva o Muhamedovu dolasku, na temelju kojih su ga oni trebali prepoznati i prihvatiti te ostalim narodima objaviti istinitost njegova poslanja, što su oni odbili učiniti.[52] Kako je Muhamedovo shvaćanje sebe kao posljednjega u nizu

---

50 Ibn Ishak, 2004:353-354: str. 241.

51 Guillaume ovdje objašnjava značenje arapske riječi *munafik* (mn. *munafikun*) koju je preveo s *licemjer*. Ona se odnosi na one koji se pretvaraju da su prihvatili islamsku vjeru, a zapravo nisu (str. 242).

52 Za isti taj prijestup islamski izvori optužuju i kršćane, ali predmet ovoga izlaganja su samo Židovi. Primjer tvrdnje da je Muhamed očekivani poslanik (mesija) nalazi se u Kur'anu 5:21 (u Karićevu i Korkutovu prijevodu 5:19): "O sljedbenici Knjige! Došao

proroka ranije objavljenih religija židovstva i kršćanstva jedno od najvažnijih kako aspekta njegove proročke samopercepcije tako i uporišta islamskih tvrdnja o svojoj univerzalnosti, židovsko je opovrgavanje toga potraživanja nanosilo ozbiljan udarac vjerodostojnosti njegovih temeljnih premisa. Muhamed je prema islamskom učenju "poslanik Božji koji je donio od Njega istinu što oni [Židovi] mogu pronaći da je zapisano u Tori i Evanđelju".[53] Dio te misli je i shvaćanje ranijih proroka kao muslimana. Alah je Muhamedu objavio: "Abraham nije bio ni Židov ni kršćanin, nego je bio muslimanski *hanif* i nije bio mnogobožac."[54] Ista misao nalazi se i u Suri 3:67: "Ibrahim nije bio ni Židov ni kršćanin, nego je pravi musliman." Slične poruke u islamskim izvorima postoje i glede drugih biblijskih ličnosti, čime se u tim izvorima retroaktivno islamizira židovska povijest. Upravo to će biti jedan od argumenata kasnije islamizacije i židovskoga teritorija.

Kako bi izbjegli priznati da je Muhamedov dolazak naviješten u njihovu Pismu, Židovi su, prema islamskom shvaćanju, izmijenili dijelove Petoknjižja. Tako ni drugi Židovi, oni koji traže istinu, ali ni nitko drugi tko proučava njihova Pisma, ne bi mogao Muhameda prepoznati kao poslanika i proroka[55] sličnoga ranijim židovskim prorocima. Zbog toga ih je Alah kaznio i "pretvorio u majmune radi njihovih grijeha"[56] te ih je "prokleo zbog njihova nevjerstva".[57]

Ibn Ishak u podužem izlaganju koje slijedi donosi više dijaloga između Muhameda i/ili Alaha s jedne i Židova s druge strane. Dija-

vam je Naš Poslanik koji će vam objasniti, nakon prekida dolaska poslanika da ne prigovorite 'Nije nam došao ni onaj koji bi nas obradovao niti onaj koji bi nas upozorio.' A već vam je došao onaj koji vam donosi veselu vijest i koji vas upozorava."

53 Ibn Ishak, 2004:388, str. 263.

54 Ibn Ishak, 2004:384: str. 260.

55 Ibn Ishak, 2004:367: str. 250.

56 Ibn Ishak, 2004:369: str. 251, usp. Sura 5:63 (u Karićevu i Korkutovu prijevodu 5:60), kao i bilješku 41: "Jasno je da se ovdje radi o Židovima i kršćanima" (Pandža i Čaušević, 1989:150) te 7:165.

57 Sura 4:46; usp. Sura 2:75-79; o stavu prema Židovima, kršćanima i mnogobošcima vidi Suru 5:13-82.

lozi su polemični, a Židovi, odnosno većina njih, u njima su prikazani kao nevjerni, nepouzdani, utajitelji i iskvaritelji istine, "narod pakla"[58] koje je "Bog prokleo zbog njihove nevjere".[59] U jednom dijelu te polemike pojavljuju se četvorica rabina koja Muhamedu postavljaju četiri pitanja uz obećanje da će se, odgovori li im točno, preobratiti na islam. Iako Muhamed odgovara točno, oni izbjegavaju konverziju, na što Muhamed dobiva novu objavu od Alaha o njihovu zatajivanju istine koja im je ranije otkrivena.[60]

Ovakve polemike sa Židovima, kao i protužidovski sentiment općenito, odjek su sličnih kršćanskih optužbi na Židove,[61] od kojih su neke zabilježene u islamskim izvorima.[62] Kršćani su židovska Pisma (Stari zavjet) tumačili na način koji je Židovima bio neprihvatljiv, često koristeći židovsku samokritiku kao egzegetski argument. I u ranokršćanskoj i u ranoislamskoj polemici sa Židovima, Židove se grubo optuživalo za nevjeru vlastitim Pismima, ali teško je ne zamijetiti i razliku. U Novom zavjetu, a onda u određenoj mjeri i u ranokršćanskoj polemici sa Židovima, koje je tipičan primjer *Razgovor s Trifunom* Justina Mučenika, Židovima je dan glas i argument koji se doista temelji na židovskim Pismima i naučavanju, a protiv kojega je predstavljeno novozavjetno tumačenje toga istoga Pisma. Štoviše, u *Razgovoru s Trifunom* Justin žustro brani svoje mišljenje kako su Židovi koji vjeruju da je Isus Mesija, ali obdržavaju i židovski zakon, "rođaci i braća", a da s kršćanima koji to mišljenje ne dijele ne želi "ni razgovarati ni zajedno boravi-

58 Ibn Ishak, 2004:371: str. 252.

59 Ibn Ishak, 2004:373: str. 254.

60 Ibn Ishak, 2004:375-376: str. 255.

61 Židovsko-kršćanski sukobi u Arabiji postojali su dugo prije dolaska islama, a u nekim su aspektima bili žešći od onih koji su postojali u kršćanskim bizantinskim područjima. Židovska plemena, kao i samo Himjaritsko kraljevstvo aktivno su pristajali uz Perzijance, bizantske krvne neprijatelje, najvjerojatnije zbog bizantskoga progona njihovih sunarodnjaka. Zbog toga su, primjerice, ratovali s Etiopljanima, koji su kao kršćani bili saveznici Bizanta.

62 Ibn Ishak, 2004:380: str. 258.

ti”.[63] U ranoislamskoj polemici, pak, ne postoji teološka debata u kojoj bi se čuo stvarni židovski argument, nego je njezin velik dio usredotočen na optužbe o njihovu navodnom krivotvorenju Pisma, a ostalo su teme koje je općenito teško povezati sa židovskom teološkom misli.[64]

Židovsko kratkotrajno priznavanje Muhameda kao proroka javlja se u političkom medinskom kontekstu. Židovi su se, prema Ibn Ishaku, nadali da će im Muhamed pomoći u sukobima s plemenima Aus i Khazraj (prije nego što su ovi prešli na islam) te su im nagovijestili njegov dolazak prije nego što je započela njegova proročka karijera. No, kad se pojavio, odbacili su ga, što su im muslimani zamjerili: “O, Židovi, bojte se Boga i postanite muslimani.”[65]

Židovsko izvrtanje i prikrivanje proroštava danih u *Tevratu* spominje se na mnogim mjestima u Kur’anu i tradiciji, a za islamsko viđenje Židova ta je optužba od posebne važnosti. To je, naime, jedina značajnija židovska spletka protiv Muhameda i muslimana

---

63 Justin, 2011:87. Cio je taj razgovor između kršćanina i rabina polemičan, ali ne i neprijateljski. Justin i Trifun žustro ali pristojno iznose svoja tumačenja starozavjetnih tekstova te se nadmeću u elokventnosti, mudrosti i znanju. Veći generator neprijateljstva prema Židovima u prvim stoljećima Crkve bili su neuki kršćani, koji s učenim rabinima nisu mogli polemizirati na sličan način, pa je optužba da su Židovi od Boga odbačeni, a da je Crkva postala novi Izrael te da se tomu više nema što dodati, predstavljala pogodan izlaz iz svake rasprave. Osobno mislim da je radikalizam utemeljen ne na gorljivosti u promicanju vlastite vjere, nego na neukosti, jedan od glavnih, ako ne i glavni čimbenik širenja teološkog protužidovstva i u ranom kršćanstvu i u ranom islamu.

64 Spomenuta četiri pitanja koja rabini postavljaju odnose se na izgled novorođenčeta, Muhamedovo spavanje, dragovoljno Izraelovo odricanje od nečega te Duha, kojega Muhamed povezuje s Gabrijelom koji mu donosi objave (375, str. 255). Tu je i već spomenuta kuranska tvrdnja da su Židovi govorili: “Uzejr je Božji sin” (9:31). No, najvažnija ranoislamska problematika, a to je židovsko nepriznavanje Muhameda kao poslanika, duboko je povezana s prilikama među Židovima u sedmom stoljeću. U to je vrijeme vladalo snažno mesijansko ozračje. Židovi su očekivali Mesiju koji će ih vratiti u Erec Izrael, obnoviti Hram i bogoštovlje, donijeti im spasenje i poraziti njihove neprijatelje. Kako je prije Mesijina dolaska trebalo doći vrijeme nevolja i ratova, dio Židova je kasnije kalifa Omera doživio kao mesijansku figuru. Muhamed se, pak, u godinama svoga odrastanja sigurno susretao s tim židovskim očekivanjima i nadanjima pa ga je židovsko odbacivanje i same pomisli da bi on bio taj Mesija duboko vrijeđalo.

65 Ibn Ishak, 2004:378-379: str. 257.

iz toga ranog razdoblja za koju se na koncu može reći da je polučila uspjeh. Ta urota nikad nije raskrinkana; Židovi i ostali koji su se držali njihova Pisma nikad se na temelju poticaja iz toga teksta nisu preobratili na islam. Polemika i optužbe za krivotvorenje nastavljena je kroz cijelu kasniju povijest muslimansko-židovskih odnosa. Druge, pak, židovske spletke bile su manje uspješne. Tako se te ili sljedeće godine[66] *muhadžirima* rodilo prvo dijete. Bio je to Abd Alah ibn al-Zubajr,[67] a njegovo je rođenje među muslimanima izazvalo radost i olakšanje. Razlog je bio taj što je Medinom kružila priča kako su Židovi tvrdili da su začarali muslimane i udarili ih prokletstvom neplodnosti. Al-Zubajrovo rođenje donijelo im je olakšanje i radost jer je Bog "pokazao da su židovske tvrdnje bile lažne".[68] Nadalje, jedan je Židov pokušao zametnuti neprijateljstvo između dva ranije zaraćena plemena, Aus i Khazraj, koja su se prešavši na islam izmirila. Oni su već bili pograbili oružje i krenuli u ponovni međusobni obračun, kad je između njih stao Muhamed i zaustavio ih, a oni su shvatili da je razdor među njima djelo "Sotone i neprijateljeva lukavstva".[69] Sljedeći židovski neuspjeh bio je pokušaj Muhamedova ubojstva, kad je krenuo k plemenu al-Nadir kako bi od njih tražio novac. Jedan se Židov trebao popeti na kuću i kamenom ubiti Muhameda dok je prolazio, ali je Alah na vrijeme upozorio Muhameda pa je atentat propao.[70] Odnosi između Muhameda i židovske zajednice u Medini tako su već u dvanaest mjeseci nakon *hidžre* postali vrlo napeti i na rubu otvorenog neprijateljstva. Druge godine po *hidžri* započeli su sukobi muslimana s Kurejšitima iz Meke i drugim poganskim arapskim plemenima, a u kontekstu tih sukoba na udaru muslimana naći će se i židovska plemena.

---

66 Prema Al-Waqidiju to se dogodilo dvadeset mjeseci nakon hidžre.

67 Al-Zubajr će kasnije pokušati postati kalif u Meki.

68 Al-Tabari, 1987-1997:1264: VII. str. 9.

69 Ibn Ishak, 2004:386-387: str. 262.

70 Ibn Ishak, 2004:392: str. 265.

Bitka kod zdenca na Badru

Prilike muslimana u Medini postajale su sve teže zbog nedostatka izvora prihoda. Muslimani su s vremena na vrijeme napadali mekanske karavane i pljačkali ih, ali plijen tako stečen nije bio dovoljan za uzdržavanje sve brojnijega *umeta*. Druge hidžretske godine, u ožujku 624.,[71] Muhamed je okupio veliku vojsku s nakanom da napadne karavanu koja je iz Sirije putovala prema Meki. Doznavši za njegov plan i Kurejšiti su okupili vojsku pa krenuli na sjever u susret karavani. Dvije su se vojske približavale jedna drugoj i na pomolu je bila prva prava bitka između muslimana i Kurejšita iz Meke.[72] Kurejšiti su bili brojniji, a Muhamed je znao da će, zapodjene li se boj, stanovnici Meke biti nemilosrdni. Odlučio je posavjetovati se sa sljedbenicima, na što su Abu Bakir i Omer "dobro govorili" i najvjerojatnije Muhameda ohrabrili da se upusti u sukob. Jedan drugi Muhamedov sljedbenik, al-Mikdad, tada je ustao i rekao:

> O, poslaniče Božji, idi kamo ti Bog kaže da ideš, a mi smo uz tebe. Mi nećemo reći kao što su sinovi Izraelovi rekli Mojsiju: "Ti i tvoj Gospodin idite i borite se, a mi ćemo ostati kod kuće" […].[73]

Dok su se dvije vojske oprezno približavale i jedna drugoj procjenjivale snagu, Muhamed se povukao u obližnju kolibu kako bi se pomolio. S njime je bio i Abu Bakir. Muhamed je vjerojatno bio potpuno svjestan neprijateljeve nadmoći i mogućnosti da cijela njegova zajednica toga dana bude zbrisana s lica zemlje pa je u molitvi zavapio: "O, Bože, izgine li ova skupina danas, tebe se više neće štovati."[74]

---

71 Armstrong, 2008:65.

72 Do susreta dviju skupina dolazilo je i ranije. Skupina muhadžira je tako kod izvora blizu Thanijatu'l Mure naišla na veliku skupinu Kurejšita, no sukob je, iako je bio blizu, izbjegnut. Jedan od muhadžira je tada odapeo strijelu za koju Ibn Ishak navodi da je bila "prva strijela odapeta u islamu" (Ibn Ishak, 2004:416: str. 281).

73 Ibn Ishak, 2004:434: str. 293.

74 Ibn Ishak, 2004:444: str. 300.

Prvi napad pokrenuli su Kurejšiti. Počeli su odapinjati strijele i odmah ubili dvojicu muslimana. Na prizor palih suboraca, od kojih je jednome bio prostrijeljen vrat, muslimani su se na trenutak obeshrabrili i pokolebali. Muhamed, koji je nakon molitve i kratka sna bio ohrabren u uvjerenju da će njegova strana pobijediti, pozvao je muslimane da neustrašivo udare na neprijatelja, a da će ih za njihovu srčanost, poginu li, Alah nagraditi pripuštanjem u rajska prostranstva. Te su riječi proizvele trenutan poticajan učinak, kako prenosi Ibn Ishak:

> Tada je poslanik istupio pred narod i potaknuo ih govoreći: “Tako mi Boga u čijoj je ruci Muhamedova duša, svakoga koji danas pogine boreći se protiv njih postojanom hrabrošću, jurišajući i ne povlačeći se, Bog će uvesti u Raj.” Umajir b. al-Humam, brat B. Salime, jeo je datulje koje je držao u ruci. “Lijepo, lijepo”, reče. “Zar između mene i ulaska u Raj ne stoji ništa drugo osim da me ovi ljudi ubiju?” Bacio je iz ruke datulje, pograbio mač i borio se s njima dok ga nisu ubili, [sve vrijeme govoreći:
>
> U službi Božjoj ne uzimaj jela
> već uzmi pobožnost i dobra djela
> U ratu Božjem postojan budi
> i ne moraš strepit ko što mora drugi
> dok pravedan, istinit i dobar si svudi.][75]

U bitki koja je uslijedila muslimani su izvojevali veliku i neočekivanu pobjedu. Bio je to “prvi poraz koji je Bog nanio nevjernicima […]”.[76] Mnogi su Kurejšiti u njoj izginuli, dio ih je zarobljen, a dio se uspio spasiti i pobjeći natrag u Meku te prenijeti vijest o porazu. Među njima je bio i mekanski vojskovođa Abu Sufijan. Muhamedova je vojska tada došla do velikoga ratnog plijena, zbog kojega

75 Ibn Ishak, 2004:445: str. 300.

76 Ibn Ishak, 2004:446: str. 301 .

je među muslimanima nastao grabež i izbila svađa.[77] Muhamed je taj sukob riješio raspodjelom ratnog plijena na jednake dijelove, no kasnijom je objavom ozakonio da petina pripada Bogu i njegovu poslaniku.[78] Vojni uspjeh u bitki kod Badra jako je ohrabrio medinsku zajednicu. Vjerovanje kako je Bog na njihovoj strani muslimane je učvrstio u vjeri i odanosti Muhamedu, a izvori navode i kako se određeni broj novih konvertita pridružio islamu. Muhamedov proročki, vojni i strateški ugled porastao je kako među *muhadžirima* i *ansarima* tako i među nevjernicima pa čak i među mnogim neprijateljima u Meki. No jedna je zajednica ostala neimpresionirana pobjedom kod Badra: židovska.

Dodatno ohrabrenje zbog pobjede na Badru trebao je donijeti *ajet* koji je Alah objavio Muhamedu u Suri o podijeli plijena 8:65:

> O Poslaniče, bodri vjernike na borbu! Ako bude među vama dvadeset strpljivih, pobijedit će dvije stotine, a ako vas bude stotina *(strpljivih)* pobijedit će tisuću nevjernika, zato što su oni *(nevjernici)* ljudi koji ne shvaćaju.

No muslimani, umjesto da budu ohrabreni tom objavom, ostali su zabezeknuti i potreseni spoznajom da će se njih dvadeset boriti protiv dvjesto neprijatelja a njih sto protiv tisuću. Vidjevši njihovu zabrinutost i slabost, Alah je ukinuo taj *ajet* te je objavio novi:[79]

> Sada vam je Bog oblakšao i zna da ste slabi. Pa ako od vas bude stotina strpljivih, pobijedit će dvije stotine, a ako vas bude tisuća pobijedit će dvije tisuće s Božjim dopuštenjem. Bog je sa strpljivima.[80]

---

77 Ibn Ishak, 2004:456: str. 307.

78 Ibn Ishak, 2004:458: str. 308; 481: str. 324. Raspodjela ratnoga plijena tema je osmoga poglavlja Kur'ana koje se zove Al-Anfal (Ratni plijen).

79 Ibn Ishak, 2004:484, str. 326.

80 Sura 8:66.

Abdulah (čije riječi prenosi Ibn Ishak) nakon toga zaključuje kako muslimani nisu dužni ući u borbu u kojoj je neprijatelj više nego dvostruko brojniji te im je u tom slučaju dopušteno povući se.[81] Kasniji tumači islamskog zakona tvrdili su da se omjer snaga koji se spominje u ovim *ajetima* ne odnosi samo na broj vojnika, nego i na opremljenost vojske. Prema tim tumačenjima, muslimanskom je borcu dopušteno povući se iz bitke i ukoliko je neprijatelj bolje opremljen i oboružan.[82]

Izgon Židova plemena Banu Kajnuka

Četiri mjeseca nakon bitke kod Badra Muhamed je na gradski trg sazvao Židove iz plemena Banu Kajnuka. Bilo je to najmanje židovsko pleme iz Medine koje je brojilo najviše 700 ljudi.[83] Za razliku od ostala dva plemena, Židovi Banu Kajnuke nisu bili zemljoposjednici ni zemljoradnici, nego zlatari i kovači oružja,[84] a u njihovim je rukama bio i veliki dio gradske trgovine. Kad su se tako sazvani Židovi okupili, Muhamed im se obratio riječima:

> "O, Židovi, pazite da Bog na vas ne svali odmazdu kakvu je svalio na Kurejšite i postanite muslimani. Vi znate da sam ja poslani prorok – to ćete naći u svojim pismima i u Božjem savezu s vama." Oni mu odvratiše: "O, Muhamede, ti izgleda misliš da smo mi tvoj narod. Ne zavaravaj se nakon što si se namjerio na narod nevičan ratu i izišao s njima na kraj; jer tako nam Boga zaratimo li mi s tobom, shvatit ćeš da smo junaci!"[85]

---

81 Ibn Ishak, 2004:484, str. 326.

82 Khadduri, 1962:135. O ovim aspektima "zakona rata" bit će više riječi kasnije u tekstu, jer oni prema profesoru Sharonu otvaraju jedan od mogućih načina na koji bi se muslimansko-židovskom sukobu moglo prići kako bi se izbjeglo nasilje i ratovi, iako se njime ne dokida i neprijateljstvo.

83 Carimokam, 2010:288.

84 Watt, 1974:98; vidi i Al-Tabari, 1987-1997:1361: VII. str. 87.

85 Ibn Ishak, 2004:545: str. 363, vidi i Al-Tabari, 1987-1997:1360: VII. str. 85

Židovi su bez razmišljanja odbacili Muhamedov prijedlog preobraćenja na islam. Ubrzo nakon toga između njih i muslimana izbio je sukob. Izvori ne govore o razlozima, kao ni o njegovu tijeku i trajanju,[86] nego samo da su Židovi plemena Banu Kajnuka bili prvi među Židovima koji su prekršili sporazum s Muhamedom "na različite načine"[87] te da su se pouzdavali u svoje utvrde i dobro naoružanje. Muslimani su ih opsjedali petnaest dana, nakon čega su Židovi bili primorani pristati na bezuvjetnu predaju. Muhamed ih je dao okovati s nakanom da ih pogubi.[88] No tada mu je došao Abdulah ibn Ubaidž, Arapin iz medinskoga plemena Kharzaj, koje je bilo u savezu s poraženim Židovima Banu Kajnuke te od njega zatražio da im se smiluje. Muhamed ga je dva puta grubo odbio, ali treći put, kad ga je ovaj uhvatio za ovratnik a Muhamedovo lice "gotovo pocrnjelo od srdžbe" napokon je popustio i predao ih njemu[89] uz riječi: "Pusti ih, Bog prokleo njih i prokleo (Abdulaha ibn Ubaidža) skupa s njima."[90] Abdulah ibn Ubaidž tako je spasio živote svojih židovskih saveznika, a njegova odanost nevjerničkim prijateljima nadahnula je određivanje islamskoga stava prema njegovanju takvih prijateljstava. Odmah nakon Abdulahova posredovanja, Muhamedu je došao drugi musliman, Ubada ibn al-Samit, pripadnik drugoga arapskog plemena *ansara*, koje je također bilo u savezništvu sa Židovima te se odrekao svake odgovornosti za sudbinu Židova riječima: "O, poslaniče Božji, za prijatelje uzimam

86 U kasnijoj tradiciji javila se priča kako je židovski zlatar u šali nekoj muslimanki dok je sjedila zakačio haljinu trnom tako da je, kad je ustala, ostala razgolićena na što ga je, dok su se Židovi smijali, ubio neki musliman, a Židovi su potom ubili njega. No kako je slična legenda postojala u Arabiji i prije islama, ne treba joj pridavati vjerodostojnost (Watt, 1974:130). Tu epizodu kao razlog muslimanskog sukoba s Banu Kajnukom navodi Abdusselam Harun (Harun & Ibn Hišam, 1998:134-135). F. E. Peters zaključuje kako je Muhamedov sukob sa Židovima Kajnuka vjerojatno bio posljedica njegova ohrabrenja neočekivanom pobjedom kod Badra, nakon koje je htio postići dodatne prednosti (Peters, 2003:106).

87 Al-Tabari, 1987-1997:1359: VII. str. 85.

88 Al-Tabari, 1987-1997:1360: VII. str. 86.

89 Ibn Ishak, 2004:546: str. 363.

90 Al-Tabari, 1987-1997:1361: VII. str. 86.

Boga, njegova poslanika i vjernike, a odričem se svog sporazuma i prijateljstva s ovim nevjernicima."[91] Ibn Ishak potom navodi kako je glede njega i Abdulaha došla objava zapisana u Suri 5:54:

> O vjernici! Ne uzimajte Židove i kršćane za prijatelje! Oni su jedni drugima prijatelji. Njihov je i onaj koji ih uzima za prijatelje.

Židovi plemena Banu Kajnuka tako su protjerani iz Medine, a njihovu su imovinu zaposjeli muslimani. Tabari navodi kako je "Bog njihovu imovinu predao svome poslaniku i muslimanima kao ratni plijen". Tada je, prema ranije objavljenom pravilu, Muhamed prvi put uzeo petinu plijena (*khums*), dok su njegovi sljedbenici među sobom podijelili ostale četiri petine.[92] Osim plijena, *muhadžiri* su od protjeranih Židova vjerojatno preuzeli i trgovinsko poslovanje u Medini.[93]

Pozornost u priči o ratu između muslimana i Židova iz plemena Banu Kajnuka plijeni suzdržanost ostalih dvaju medinskih židovskih plemena. Nigdje u izvorima nije zabilježeno da su se oni i na koji način zauzeli za svoje sunarodnjake. Za pretpostaviti je da ostali Židovi u Medini taj sukob nisu smatrali prijetnjom svojim zajednicama, odnosno da ga nisu držali vjerskim muslimansko-židovskim sukobom.[94] Kako su sukobi između arapskih plemena bili uobičajeni – a židovska su plemena bila u savezništvima s različitim arapskim plemenima – vrlo je vjerojatno da su Banu al-Nadir i Banu Kurejza poraz Banu Kajnuke držali ishodom plemenskoga političkog obračuna koji se njih ne tiče.

91 Ibn Ishak, 2004:546: str. 363. *Ansari* su općenito bili manje skloni neprijateljstvu prema Židovima od *muhadžira*, što se objašnjava njihovim ranijim savezništvom sa Židovima i nastavkom poštivanja obveza toga savezništva (Gil, 2004:40) i u novonastalim okolnostima. Usp. Harun & Ibn Hišam, 1998:135.

92 Al-Tabari, 1987-1997:1362: VII. str.87.

93 Watt, 1974:130.

94 Stillman, 1979:13. Stillman uz ovo opažanje zaključuje: "Židovi, očito, nisu shvaćali prirodu toga sukoba."

Ubojstvo al-Ašrafa i posljedice za židovsku zajednicu

Da ostali Židovi nakon poraza plemena Banu Kajnuka nisu postali oprezniji u odnosu prema muslimanima dade se zaključiti iz priče o ubojstvu Ka'ba ibn al-Ašrafa iz plemena Banu al-Nadir. Njegov je otac bio Arapin, a majka Židovka. Al-Ašraf je bio ugledan čovjek, jedan od plemenskih prvaka, a usto i pjesnik vičan prigodnom sricanju stihova, što se među Arapima cijenilo kao jedna od najvećih umješnosti. Nakon muslimanske pobjede u Bitki kod Badra, Ašraf je u stihovima pogrdio Muhameda te je žalovao za izginulim Kurejšitima.[95] Potom je otputovao u Meku gdje se sastao s tamošnjim prvacima te ih je poticao da nastave borbu protiv Muhameda. Kao vrhunac njegova neprijateljstva prema muslimanima Tabari i Ibn Ishak spominju da je skladao ljubavne pjesme o muslimankama, čime ih je uvrijedio. Muhamed je tada upitao okupljene sljedbenike: "Tko će me osloboditi Ibn al-Ašrafa?" Javilo se nekoliko dobrovoljaca, ljudi koji su s Ašrafom bili u bliskim odnosima. Nakon nekoliko dana razmišljanja, njima je postalo jasno kako bez prijevare neće moći obaviti što su obećali pa su se Muhamedu obratili riječima: "Poslaniče Božji, morat ćemo govoriti laži." On odgovori: "Govorite što hoćete, slobodni ste [od odgovornosti] u ovoj stvari."[96] Urotnici su potom pozvali al-Ašrafa van iz njegova doma, a on je pošao s njima ne sluteći zlo. Na putu su ga zaskočili i ubili.

Za razliku od napada na pleme Banu Kajnuka, al-Ašrafova smrt izazvala je nemir među židovskim stanovnicima Medine, koji su počeli strahovati za svoje živote.[97] Muslimani su se po Muhamedovoj zapovijedi[98] okomili na njih i ubili nekolicinu. Prestanak progona Židova u Medini možda se može povezati s ofenzivom

95 Ibn Ishak, 2004:548-549: str. 365.

96 Ibn Ishak, 2004:550-551: str. 367, Al-Tabari, 1987-1997:1370: VII. str. 95.

97 Ibn Ishak navodi da "nije bilo Židova u Medini koji nije strahovao za svoj život" (Ibn Ishak, 2004:552: str. 368).

98 Muhamedova zapovijed, koju prenosi i Ibn Ishak i Tabari bila je: "Ubijte svakog Židova koji vam padne u ruke" (Ibn Ishak, 2004:553: str. 369, Al-Tabari, 1987-1997:1372: VII. str. 97).

koju su Kurejšiti pokrenuli upravo u to vrijeme. Brojna je vojska iz Meke krenula prema Medini, a muslimani su izišli pred njih. U bitki na brdu Uhud nedaleko od Medine, u ožujku 625. godine, Kurejšiti su porazili muslimane i čak ranili Muhameda. Iako je prije početka bitke bilo jasno da su Kurejšiti brojniji i da muslimanima prijeti poraz, Muhamed je odbacio prijedlog jednoga od *ansara* da u pomoć pozove židovske saveznike.[99]

Nakon Bitke na Uhudu zbio se događaj važan za kasnije tumačenje ranoislamske povijesti kao i za razumijevanje relevantnosti tadašnjih zbivanja za budućnost. Muhamed je među poginulim suborcima pronašao svoga strica Hamzu, kojega su Kurejšiti ubili i brutalno osakatili. Shrvan žalošću, Muhamed je na trenutak poželio ostaviti ga tako nesahranjenog, no od toga je odustao kako taj njegov postupak među muslimanima ne bi prerastao u običaj. Guillaume u napomeni[100] objašnjava da je muslimanski prorok već tada bio svjestan kako će za buduće naraštaje svaki njegov postupak predstavljati primjer i presedan koji će se oponašati. Golemi opus *hadisa* koji je kasnije prikupljen nastao je upravo s tom svrhom. Viđenje Muhamedova odnosa prema Židovima (kao i prema drugim skupinama ili situacijama) kao obrasca koji je islamski prorok želio da kasniji naraštaji muslimana slijede zbog toga se može smatrati utemeljenim.

Izgon Židova plemena al-Nadir i Bitka na opkopu

Četvrte hidžretske godine iz Medine su protjerani Židovi plemena al-Nadir. Muhamed je otišao k njima i zatražio pomoć za plaćanje krvarine plemenu Banu Amir s kojim su ti Židovi bili u savezu. Nekoliko Židova al-Nadira odlučilo je Muhamedov dolazak u njihovu sredinu iskoristiti za atentat na njega. Jedan se od njih popeo na krov kuće s nakanom da Muhameda ubije kamenom, ali Muhamed

99 Ibn Ishak, 2004:559: str. 372. U bitki je boreći se uz muslimane poginuo Židov Mukhadžrik, koji je prethodno pozvao sunarodnjake da pomognu Muhamedu protiv Kurejšita, što su Židovi odbili jer je bio subotnji dan (Ibn Ishak, 2004:578: str. 384).

100 str. 387.

se nakon božanskog upozorenja sklonio. Odmah potom okupio je vojsku i krenuo u pohod protiv al-Nadira. Židovi su se zabarikadirali u utvrde iz kojih su se neko vrijeme branili, no uskoro su shvatili da je njihov otpor nedostatan pa su od Muhameda zatražili pregovore o uvjetima predaje. Muhamed im je zajamčio život, kao i pravo da zadrže imovinu koju mogu ponijeti na svojim devama. Tako su pripadnici i drugoga židovskog medinskog plemena napustili grad. Dio ih je odselio u Khajber, a dio u Siriju.[101] Neki od tada protjeranih Židova vjerovali su kako je još uvijek moguće poraziti Muhameda i povratiti izgubljene medinske posjede. Oni su otišli u Meku i pozvali Kurejšite da napadnu Medinu i napokon stanu u kraj nevoljama koje je Muhamed i njima uzrokovao te su obećali da će se boriti skupa s njima. Kurejšiti su pak već bili poprilično zbunjeni zbivanjima, kao i religijskom polemikom na koju je poticao Muhamed. Prije nego što su odlučili pokrenuti ofenzivu, Židove, "narod prvoga pisma" kojem su vjerovali da je najbolje upućen u teologiju, pitali su čija je religija bolja, njihova (mnogobožačka) ili Muhamedova. Židovi su rekli da je religija Kurejšita bolja od Muhamedove i da su Kurejšiti bliži istini nego muslimani. To je ohrabrilo Kurejšite koji su se odmah dali u pripremu za rat protiv Muhameda.[102] U Muhamedovim, pak, očima, Židovi su počinili veliko svetogrđe jer su mnogobožačku idolopokloničku religiju proglasili ispravnijom od monoteističke. Stihovi koji su mu o Židovima tada objavljeni zapisani su u Suri 4:51-55:

> Da li si vidio one kojima je dat jedan dio Knjige? Vjeruju kipove i čarolije i govore nevjernicima: "Ovi su na ispravnijem putu od onih koji vjeruju." To su oni koje je Alah prokleo, a onome koga je Alah prokleo nećeš naći pomagača. Zar će oni (Židovi) imati neki dio vlasti? […]

---

101 Ibn Ishak, 2004:652-653: str. 437.

102 Al-Tabari, 1987-1997:1464: VIII. str. 7.

Na glas da se stanovnici Meke spremaju u rat protiv muslimanske zajednice, Muhamed je dao da se oko Medine iskopa opkop (arapski *hendek*[103]) kao zaštita od neprijateljskog konjičkog prodora. Bio je to manevar s ciljem onemogućivanja izravnoga sučeljavanja vojski, budući da su muslimani i ovaj put bili brojčano slabiji: tri tisuće njih stajalo je nasuprot deset tisuća napadača. Dok su se muslimani spremali na obranu, Židovi plemena Banu Kurejza, posljednjega koje je još ostalo u Medini, odlučili su razvrgnuti ranije sklopljen savez s Muhamedom te se udružiti s Kurejšitima i beduinskim plemenom Gatafan.[104] Muslimani su se tako našli u okruženju: s jedne strane protiv njih su dolazili Arapi *kafiri*, a s druge strane bili su židovski saveznici njihovih neprijatelja. No židovska uloga u daljnjem razvoju događaja bila je pasivna i oni se ni u jednom trenutku nisu uključili u borbu.[105]

Kako je opkop oko dijela grada u koji su se sklonili muslimani sprječavao napad većih razmjera, između dviju vojski nije zapodjenut boj, nego su jedni prema drugima iz daljine odapinjali strijele. Jedna strijela iz mekanskog tabora pogodila je muslimana Sa‘da ibn Muaza, Muhamedova pratitelja i suborca. Prostrijelila mu je glavnu krvnu žilu na ruci što je izazvalo takvo krvarenje da je bilo jasno kako je rana smrtonosna. Sa‘d je prije smrti iskazao u molitvi žarku želju: osvetiti se Židovima koji su se iznevjerili Proroku te je zavapio: “O, Bože, ne daj da umrem dok ne učiniš da mi oči

103 Zbog toga se ova bitka, koja je počela u ožujku 627. godine zove Bitka na opkopu ili Bitka na Hendeku.

104 Pleme Gatafan živjelo je sjeverno od Medine, u neposrednoj blizini Khajbera, u koji se sklonio dio protjeranih Židova plemena al-Nadir, i ti su Židovi vjerojatno odigrali važnu – ako ne i presudnu – ulogu u poticanju Gatafana na rat s Muhamedom.

105 Ovdje valja napomenuti kako je među židovskim prvacima Banu Kurejze postojalo nesuglasje glede raskida saveza s Muhamedom (Al-Tabari, 1987-1997:1471-1472: VIII. str. 14-15), dok Watt navodi kako su Židovi zapravo nastojali ostati neutralni (Watt, 1974:167). Da je tako pokazuje i njihovo nemiješanje u njegov prethodni rat s plemenom al-Nadir i ranije s Banu Kajnukom. Neki povjesničari misle i kako su priču o židovskoj promjeni saveza kasnije umetnuli muslimanski autori s ciljem opravdanja strašnog pokolja koji je nad njima izvršen (Stillman, 1979:15).

vide ono što žele za [Židove plemena] Banu Kurejza."[106] Nato je krvarenje prestalo i "više ni kap nije iscurila dok Banu Kurejza nije podvrgnut Sa'dovu sudu."[107]

Dvije su vojske tako stajale jedna nasuprot drugoj mjesec dana. Kurejšiti i njihovi saveznici nisu bili odveć motivirani za rat, a usto je, prema islamskim izvorima, zapuhao snažan i hladan vjetar koji im je otpuhivao šatore i gasio vatre. Muhamed je pak poslao jednoga od svojih ljudi imenom Nuajim, obraćenika čiji prelazak na islam nije bio poznat ni Židovima ni njihovim mekanskim saveznicima, da između njih posije razdor. Nuajim je zadaću obavio uspješno pa kad su Kurejšiti i Gatafani napokon htjeli napasti Medinu, Židovi Banu Kurejze odbili su sudjelovati u napadu bez izvjesnih jamstava koja im ovi, zbog nepovjerenja prema njihovim nakanama, nisu htjeli ispuniti. Tako se raspao kafirsko-židovski savez, nakon čega su Kurejšiti i Gatafani odustali od daljnje opsade Medine i vratili se svojim domovima. Tijekom bitke poginula su šestorica muslimana – od kojih je Sa'd ibn Muaz umro nešto kasnije od prostrjelne rane – i trojica *kafira*.

Uništenje židovskoga plemena Banu Kurejza

Kulminacija muslimansko-židovskog neprijateljstva, koju predstavlja usud koji je zadesio pleme Banu Kurejza, uslijedila je odmah po povlačenju kurejšitske vojske ispred medinskog opkopa. Zbivanja je, prema izvorima, potaknula anđeoska objava, što cijeloj priči daje posebnu teološku težinu. I Ibn Ishak i Tabari i Ibn Kathir navode kako se Muhamed s muslimanima, nakon povlačenja Arapa, vratio u Medinu te su svi odložili oružje. Istoga dana Muhamedu se ukazao anđeo Džibril, sa zlatnim turbanom na glavi

106 Al-Tabari, 1987-1997:1479: VIII. str. 22. Ibn Kathir objašnjava ono što je jasno i u izvješću Ibn Ishaka i Tabarija, naime da se to dogodilo nakon što je Banu Kurejza razvrgnuo savez s Muhamedom i pridružio se neprijateljskim klanovima (Ibn Kathir, 2000-2006:III. str. 173).

107 Ibn Kathir, 2000-2006:III. str. 166.

te ga upitao je li on to doista odložio oružje. Na Muhamedov potvrdan odgovor, anđeo mu reče:

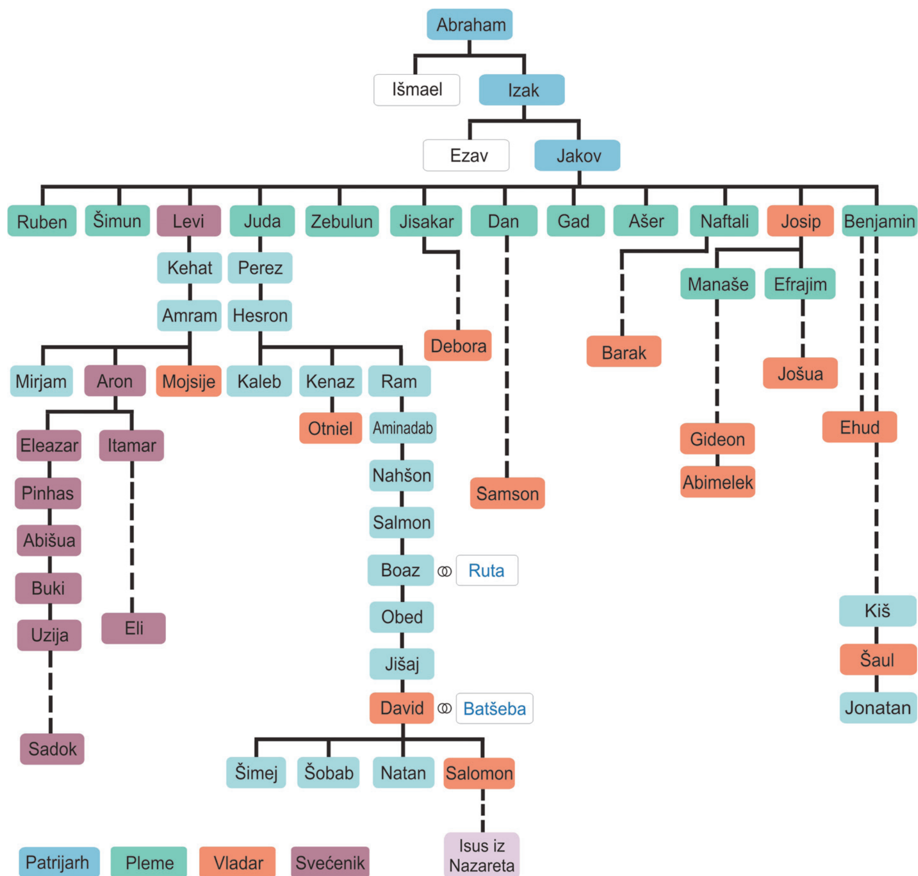
> "Anđeli nisu odložili svoje oružje! Tek što sam se vratio iz potjere za neprijateljem. Bog ti zapovijeda, Muhamede, da udariš na Banu Kurejzu. I ja ću se uputiti prema Banu Kurejzi."[108]

Muhamed je žurno opet okupio vojsku. Zapovjedio im je da ne idu ni u molitvu prije nego što stignu do nastambi Banu Kurejze te ih je poveo prema židovskom dijelu grada. Stigavši pred židovsku utvrdu, obratio im se: "Vi, braćo majmuna! Je li vas Bog posramio i poslao na vas zasluženu kaznu?"[109] Potom je rasporedio muslimane i započeo dvadesetpetodnevnu opsadu, tijekom koje je "Bog

108 Al-Tabari, 1987-1997:1485: VIII. str. 27, usp. Ibn Ishak, 2004:684: str. 461. Ibn Kathir navodi nekoliko različitih izvora pri opisu ove Gabrielove zapovijedi, naglašavajući upravo božanski poticaj za rat protiv Židova Banu Kurejze. Na jednom mjestu Gabriel veli Muhamedu: "Bog ti je zapovjedio da udariš na Banu Kurejzu, a ja ću ih goniti skupa s anđelima koji me prate" (Ibn Kathir, 2000-2006:III. str. 158-167). Š. Omerbašić tu epizodu opisuje ovim riječima: "Pošto se tog jutra uvjerio da je neprijateljska vojska napustila opsadu, Muhammed a. s. je raspustio branitelje, otišao kući i dobro se odmorio [...] Dok se nalazio u hamamu, pred vrata njegove kuće došao je jedan ashab po imenu Duhja el-Kelbi. Pitao je za Alejhis-selama na što mu je Aiša r. a. odgovorila da je u hamamu. Zamolio ju je neka ga hitno pozove. Čim je izašao iz kupatila Alejhis-selam je prepoznao Džibrila a. s. koji se pretvorio u lik njegova ashaba. Melek ga je upitao: *Božji poslaniče, jesi li pospremio oružje?* Odgovorio mu je da jeste, jer je bitka okončana. Na to mu je Džibril rekao: *Meleki ga nisu odložili.* Na Alejhis-selamov upit što to znači, Džibril mu je rekao da je Allahov nalog da objavi rat Židovima *Benu Kurejze*. Čim je saslušao Džibrila, Muhammed a.s. oblači ratnu odjeću, izlazi iz kuće i poziva ashabe da okupljanje" (Omerbašić, 2002:142).

109 Al-Tabari, 1987-1997:1486: VIII. str. 28. Muhamed ih naziva "braćom majmuna" što je oblik pogrde Židova koja se pojavljuje u Kur'anu (2:65, gdje ih je kazna stigla zbog kršenja subote, 5:63 gdje je navedeno kako je Bog prokleo sljedbenike knjige te "od njih napravi majmune, i svinje […], 7:166, u kojem je navedeno kako su postali "majmuni prezreni" jer su odbili okaniti se onoga što im je zabranjeno) te na drugim mjestima u tradiciji. Ibn Kathir prenosi Muhamedovo obraćanje Židovima kao: "Hej, vi, braćo majmuna i svinja." Čini se pak da to tada nije bio uobičajen način muslimanskog ophođenja sa Židovima, jer oni Muhamedu odvraćaju: "Abu al-Kasim, ti ne običavaš koristiti ružne riječi" (Ibn Kathir, 2000-2006:III. str. 160). Sami su Židovi Banu Kurejze, prema Ibn Kathiru, na prijedlog da na subotnji dan napadnu muslimane koji su ih opsjedali uzvratili da bi ih u tom slučaju "zadesila ta metamorfoza" (Ibn Kathir, 2000-2006:III. str. 163).

Izraelovi patrijarsi, plemena i rodoslovlja poznatijih biblijskih ličnosti



Rodoslovlja prema biblijskim navodima: Post 48:13-14; 49:3-27; Suci 3:9 (Otniel); 5:15 (Debora); 6:15 (Gideon) 13:2 (Samson); Rut 4:18-21; 1 Ljet 2:1-20 (Juda); 3:1-8 (David); 5:27-41 (Sadok). Rodoslovlje i srodstvo Kaleba i Kenaza nije sasvim jasno (vidi 1 Ljet 2:18), kao ni rodoslovlje svećenika Elija. Isusovo rodoslovlje preuzeto je iz Evanđelja po Mateju.

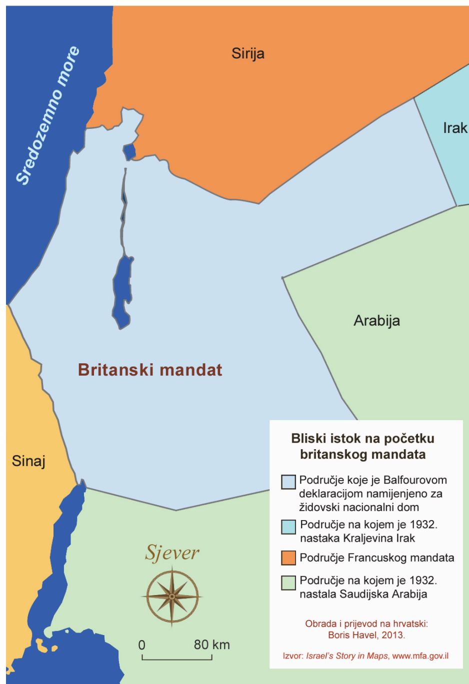


Razdioba Izraelove zemlje po plemenima i okolni narodi
Grad
Grad čija lokacija nije sigurna
Grad-utočište
Gorski vrh
Nahal (povremeni potok)
Obrada i prijevod na hrvatski: Boris Havel, 2013.
Izvor: Jošua 13.-21. pogl. Zemljovid: internet
Sjever
Sredozemno more
SIDONCI
ARAMEJCI
AŠER
NAFTALI
ZEBULUN
JISAKAR
MANAŠE
MANAŠE (istočni)
EFRAJIM
DAN
BENJAMIN
GAD
GILEAD
RUBEN
JUDA
ŠIMUN
FILISTEJCI
AMONCI
AMOREJCI
MOABCI
EDOMCI
MIDJANCI
AMALEČANI
ARABA
RAVNICA ŠARON
Slano more
Galilejsko jezero
Hule jezero
Rijeka Jordan
Rijeka Abana
Rijeka Parpar
Litani
Kišon
Jarmuk
Jabok
Jarkon
Potok Arnon
Potok Zered
Potok Besor
Gora Hermon
Gora Karmel
Gora Tabor
Gora Ebal
Gora Gerizim
Gora Nebo
Sidon
Sarfata
Damask
Ijon
Dan
Tir
Bet-Anat
Kedeš
Jiron
Hasor
Merom
Akon
Kabul
Afek
Mišal
Nahalal
Hanaton
Rimon
Rakat
Hamat
Kineret
Akšaf
Helkat
Sarid
Dabešet
Jabneel
En-Hada
Jokneam
Hakesulot
Tabor
En-Dor
Megido
Sunem
Jarmut
Dor
Jizreel
Taanak
Bet Šean
En-Ganim
Dotan
Jibleam
Golan
Aštarot
Lo Debar
Edrej
Ramot Gilead
Jabeš Gilead
Gerasa
Mahanajim
Sok
Tirsa
Šekem
Pireaton
Sefon
Penuel
Sukot
Janoah
Tapuah
Afek
Jafo
Gat-Rimon
Šilo
Ofra
Jazer
Jehud
Lod
Gitajim
Šaalbim
Gornji Bet-Horon
Betel
Mispe
Naaran
Gilgal
Bet Nimra
Raba (Rabat Bnei-Amon)
Jabneel
Baalat
Gezer
Kefira
Gibeon
Abel Hašitim
Hešbon
Gibeton
Ajalon
Kesalon
Kirjat Jearim
Rama
Adumim
Jeriho
Bet-Hogla
Beser
Ašdod
Ekron
Timna
Eštaol
Sora
Bet Šemeš
Jeruzalem
Bet Haješimot
Medeba
Betlehem
Kedemot
Gat
Tekoa
Aškelon
Mareša
Bet Sur
Seret Hašahar
Lakiš
Eglon
Hebron
Atarot
Jahas
Dibon
Aroer
Gaza
Juta
En Gedi
Eštemoa
Gerar
Siklag
Jatir
Betul
Ašan
Arad
Kabseel
Šaruhen
Beer Šeba
Horma
Hasar Šual
Baala
Kir Harešet
Eltolad
Esem
Tamar
35 E
36 E
33 N
32 N
31 N
0 10 20 30 40 km

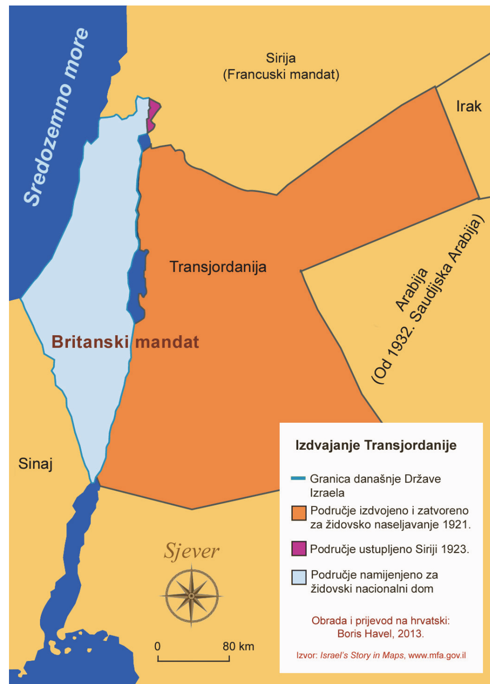

Židovska naselja u Erec Izraelu
od 7. do 11. stoljeća
Granica današnje Države Izraela
Gradovi i mjesta koja su nastanjivali Židovi
Obrada i prijevod na hrvatski:
Boris Havel, 2013.
Izvor: Israel's Story in Maps, www.mfa.gov.il
0
40 km
Sjever
Sredozemno more
Galilejsko jezero
Mrtvo more
Tir
Banijas
Dalton
Guš Halav
Birija
Safed
Kfar Mandi
Akon
Kfar Hananija
Iablin
Cipori
Haifa
Tiberijada
Hoseifa
Ein Ganim
Cezareja
Šekem
(Nablus)
Jafa
Lod
Jerihon
Aman
Ramla
Jamnija
Jeruzalem
Aškelon
Beit Guvrin
Hebron
Gaza
Rafija
El Ariš
Džarba
Udruh

Izraelova zemlja u vrijeme
Isusova rođenja
Područje Herodove kraljevine
Granica današnje Države Izraela
Važniji gradovi i mjesta
Grad ili mjesto Herodove graditeljske djelatnosti
Herodova utvrđena mjesta
Obrada i prijevod na hrvatski:
Boris Havel, 2013.
Izvor: Israel's Story in Maps, www.mfa.gov.il
0
50 km
Sjever
Sredozemno more
FENICIJA
SIRIJA
GALILEJA
DEKAPOLIS
SAMARIJA
Pereja
NABATEJA
JUDEJA
IDUMEJA
Cezareja Filipova
Ptolemaida
Kafarnaum
Hipos (Susita)
Tiberijada
Nazaret
Kanat
Abila
Dora
Gadara
Scitopolis
Cezareja
Pela
Sebasta
Gerasa
Amaton
Antipatrida
Jopa
Aleksandrion
Fazaelida
Filadelfija
Jamnija
Jerihon
Kiprus
Esbus
Ašdod
Jeruzalem
Aškelon
Betlehem
Herodion
Maheront
Agripija
Gaza
En Gedi
Hebron
Masada
Beer Šeba
Malatha

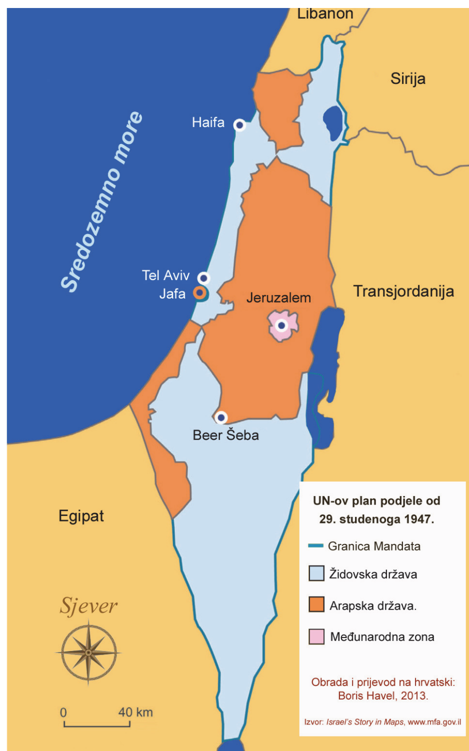

FRANAČKA DRŽAVA
Poitiers (732.)
Ilirija
Split
Rim
Aralsko jezero
Kaspijsko jezero
Crno more
BIZANTSKO CARSTVO
Armenija (639.)
Andaluzija (711.-718.)
Atlantski ocean
Sredozemno more
Cipar (654.)
Sirija (637.)
Damask (635.)
Jeruzalem (638.)
Palestina (637.)
Aleksandrija (641.)
Perzija (644.-651.)
Irak (638.)
Ifrikija
Sjeverna Afrika (647.-709.)
Libija (642.)
Egipat (640.)
Arabija (622.-634.)
Khajber (628.)
Medina (622.)
Meka (630.)
Crveno more
Arapsko more
Indijski ocean
Sjever
Širenje islamskoga imperija 622.–750.
Osvajanja od Hidžre do smrti Abu Bakira (622.–634.)
Osvajanja u vrijeme kalifa Omera, Osmana i Alija (634.–661.)
Osvajanja do konca Umajadskog kalifata (661.–750.)
© Boris Havel, 2013.



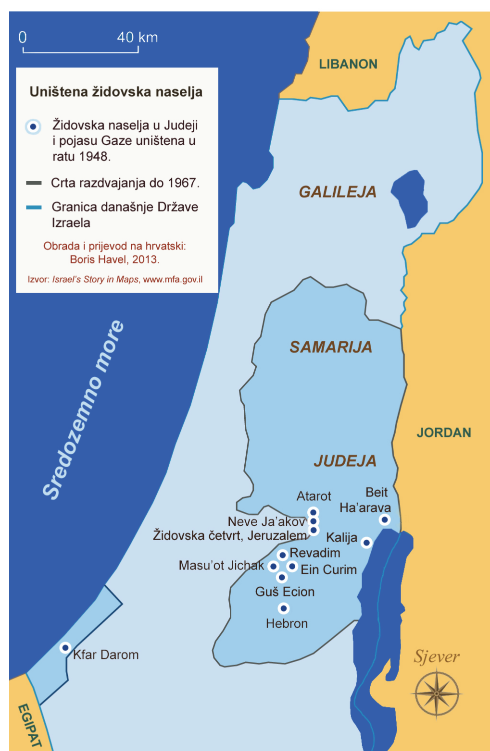
Sredozemno more
Sirija
Irak
Arabija
Britanski mandat
Sinaj
Sjever
0 80 km
Bliski istok na početku britanskog mandata
Područje koje je Balfourovom deklaracijom namijenjeno za židovski nacionalni dom
Područje na kojem je 1932. nastaka Kraljevina Irak
Područje Francuskog mandata
Područje na kojem je 1932. nastala Saudijska Arabija
Obrada i prijevod na hrvatski: Boris Havel, 2013.
Izvor: Israel's Story in Maps, www.mfa.gov.il



Sredozemno more
Sirija (Francuski mandat)
Irak
Transjordanija
Arabija za (Od 1932. Saudijska Arabija)
Britanski mandat
Sinaj
Sjever
0 80 km
Izdvajanje Transjordanije
Granica današnje Države Izraela
Područje izdvojeno i zatvoreno za židovsko naseljavanje 1921.
Područje ustupljeno Siriji 1923.
Područje namijenjeno za židovski nacionalni dom
Obrada i prijevod na hrvatski: Boris Havel, 2013.
Izvor: Israel's Story in Maps, www.mfa.gov.il



Libanon
Sirija
Haifa
Sredozemno more
Tel Aviv
Jafa
Jeruzalem
Transjordanija
Beer Šeba
Egipat
Sjever
0 40 km
UN-ov plan podjele od 29. studenoga 1947.
Granica Mandata
Židovska država
Arapska država.
Međunarodna zona
Obrada i prijevod na hrvatski: Boris Havel, 2013.
Izvor: Israel's Story in Maps, www.mfa.gov.il



0 40 km
Uništena židovska naselja
Židovska naselja u Judeji i pojasu Gaze uništena u ratu 1948.
Crta razdvajanja do 1967.
Granica današnje Države Izraela
Obrada i prijevod na hrvatski: Boris Havel, 2013.
Izvor: Israel's Story in Maps, www.mfa.gov.il
LIBANON
GALILEJA
SAMARIJA
JORDAN
JUDEJA
Sredozemno more
Atarot
Beit Ha'arava
Neve Ja'akov
Židovska četvrt, Jeruzalem
Kalija
Revadim
Masu'ot Jichak
Ein Curim
Guš Ecion
Hebron
Kfar Darom
EGIPAT
Sjever

Uvod u Šestodnevni rat

- Područje Države Izraela prije Šestodnevnog rata
- Egipatska blokada Tiranskoga prolaza

Obrada i prijevod na hrvatski: Boris Havel, 2013.

Izvor: Israel's Story in Maps, www.mfa.gov.il

Dana 19. svibnja snage UN-a su se, na zapovijed Egipta, povukle sa Sinaja.

Napredovanje Libanonske vojske
LIBANON
Napredovanje Sirijske vojske
SIRIJA
Golan
Haifa
Sredozemno more
Tel Aviv
Jafa
SAMARIJA
Napredovanje Iračke vojske
Jeruzalem
JUDEJA
Gaza
Beer Šeba
El Ariš
Abu Aweigila
Sueski kanal
Napredovanje Egipatske vojske
Napredovanje Jordanske vojske
JORDAN
Kuntila
Ras Al-Nagb
Eilat
Sinajski poluotok
Eilatski (Akapski) zaljev
Napredovanje Vojske Saudijske Arabije
SAUDIJSKA ARABIJA
Sueski zaljev
EGIPAT
Sjever
0 40 km
Šarm el Šeik
Tiranski prolaz
Crveno more

Izrael nakon Šestodnevnog rata

- Izraelsko područje prije Šestodnevnog rata
- Područja koja je Izrael osvojio 5.-10. lipnja 1967.
- Arapske države poražene u Šestodnevnom ratu
- Države čije su postrojbe sudjelovale u ratu (uz Irak, Alžir, Libiju, Maroko, Kuvajt, Tunis i Sudan)

Obrada i prijevod na hrvatski: Boris Havel, 2013.

Izvor: *Israel's Story in Maps*, www.mfa.gov.il

Libanon
Sirija
Golanska visoravan
Haifa
Galileja
Sredozemno more
Samarija
Tel Aviv
Jafa
Jeruzalem
Judeja
Gaza
Beer Šeba
Sueski kanal
Hašemitska Kraljevina Jordan
Sinajski poluotok
Eilat
Sueski zaljev
Eilatski (Akapski) zaljev
Saudijska Arabija
Sjever
Egipat
0 40 km
Crveno more

Izrael nakon Jom kipurskog rata

- Izraelsko područje prije Šestodnevnog rata
- Područja koja je Izrael osvojio u Šestodnevnom ratu
- Područja pod izraelskim nadzorom nakon primirja
- Područja pod egipatskim nadzorom nakon primirja
- Arapske države poražene u Jom kipurskom ratu

Obrada i prijevod na hrvatski: Boris Havel, 2013.

Izvor: *Israel's Story in Maps*, www.mfa.gov.il

Judeja i Samarija

- Područje A: palestinska uprava
- Područje B: palestinska civilna, izraelska vojna uprava
- Područje C: izraelska uprava
- Izraelski grad ili naselje
- Arapski grad ili naselje
- Arheološko nalazište
- Crta razdvajanja do 1967.
- Jeruzalemska gradska međa

Obrada i prijevod na hrvatski: Boris Havel, 2013.

Izvor: *Israel's Story in Maps*, www.mfa.gov.il


Turkmenistan
Turska
Sirija
4.500
Irak
129.290
Iran
55.000
Maroko
260.000
Tunis
56.000
Libanon
6.000
Izrael
Jordan
Kuvajt
Alžir
14.000
Libija
35.000
Egipat
89.525
Bahrein
Katar
UAE
Saudijska Arabija
Mali
Niger
Čad
Sudan
Eritreja
Jemen
50.552
Oman
Džibuti
Sjever
Somalija
Etiopija
Južni Sudan
300 km
IZRAEL I OKOLNI ISLAMSKI SVIJET
Iz Izraela je 1947.–1949. izbjeglo oko 650.000 Arapa
Iz arapskih je država između 1947.– 1972. izbjeglo oko 820.000 Židova, od kojih se 586.000 nastanilo u Izraelu. Na karti je prikazan broj židovskih izbjeglica iz država iz kojih je izbjegao najveći broj.
Židovi iz Irana izbjegli su nakon 1979. Početkom 1950-ih 25.000 iranskih Židova iselilo je u Izrael bez prisile.
Izvor: Bard, Mitchell B. Myths and Facts: A Guide to the Arab-Israeli Conflict
Iran: www.mideastweb.org/refugees4.htm; M. Gilbert: In Ishmael's House
© Boris Havel, 2013.

njihova [židovska] srca ispunio stravom."[110] Kad je postalo jasno da njihova obrana neće izdržati još dugo, Židovi su dobili priliku spasiti se prelaskom na islam, no to su bez razmatranja odbacili.[111] Umjesto toga predložili su predaju pod istim uvjetima pod kojima su se ranije predali i njihovi sunarodnjaci. K Muhamedu su odmah došli muslimani iz plemena al-Aus koje je bilo u savezništvu s Banu Kurejzom. Oni su od njega tražili da s njihovim saveznicima postupi milosrdno, kao što je ranije postupio sa židovskim saveznicima plemena Kazraj. Muhamed nije želio praviti razliku između arapskih plemena koja su s njime bila u savezništvu, ali nedvojbeno je da je njegov naum sa Židovima plemena Banu Kurejza bio drukčiji od onoga prema plemenima Kajnuka i al-Nadir. Zato je Arapima al-Ausa koji su pledirali za Židove predložio da sudac bude jedan od njihovih vlastitih suplemenika. Oni su pristali, a prorok je imenovao ranjenog Sa'da ibn Muaza. Usprkos preklinjanju glasnika koji su ga došli obavijestiti o imenovanju sudcem, Sa'd ib Muaz bio je nemilosrdan: presudio je da se muškarci poubijaju, da se njihova imovina zaplijeni a njihove žene i djeca porobe. Ibn Kathir navodi da su se i Židovi nadali da će im Sa'd biti naklonjen zbog prijašnjega savezništva, ali i: "Nisu znali da su mu bili mrskiji od majmuna i svinja, njihovih vrsnika! Bilo je to zbog intenziteta njegove vjere i njegova velikog pouzdanja [u Boga]. Bog neka bude zadovoljan njime i neka mu pruži nasladu."[112]

Muhamed je na Sa'dovu presudu kratko zaključio: "Donio si presudu Alaha [koji je] iznad sedmoga neba." Ibn Ishak opisuje daljnji tijek zbivanja:

> Oni [Židovi] tada su se predali, a poslanik [Muhamed] ih je zatočio u Medini u stan al-Harise, žene [plemena] Banu al-Nadžar. Tada je poslanik izišao do tržnice u Medini (koja je i danas tržnica) i u

110 Ibn Ishak, 2004:685: str. 461.

111 Al-Tabari, 1987-1997:1488: VIII. str. 30.

112 Ibn Kathir, 2000-2006:III. str. 173.

njoj iskopao rovove. Potom je poslao po njih i u tim im rovovima odrubljivao glave kako su mu ih dovodili u skupinama. Među njima je bio Alahov neprijatelj Hudžaidž ibn Akhtab i Ka'b ibn Asad, njihov glavešina. Bilo ih je sveukupno 600 ili 700, premda neki navode čak 800 ili 900. Dok su ih u skupinama dovodili poslaniku, pitali su Ka'ba što misli da će se s njima dogoditi. On im odgovori: "Zar nikad nećete razumjeti? Zar ne vidite da sazivač ne prestaje a da se odvedeni ne vraćaju? Tako mi Alaha, smrt!" To je trajalo sve dok ih poslanik nije dokrajčio.[113]

Ovaj je događaj opisan i u skraćenoj Abdusselamovoj obradi Ibn Hišama prevedenoj na bošnjački:

"Onda im presuđujem:", kazao je Sa'ad, "muškarce pobiti, imovinu im podijeliti, a djecu i žene zarobiti!"
"Presudio si po Allahovu zakonu!", rekao mu je Poslanik, "Onom iznad sedam nebesa!"
Zatim su privedeni i Božiji Poslanik ih je dao zatvoriti u kuću Bint el-Harisa, a onda je otišao do medinskog trga, istog onog koji se i danas nalazi tamo, i na njemu iskopao jame. Potom je poslao po njih i u tim jamama ih pogubio.
Dovođeni su mu u grupama, a među njima je bio i Allahov neprijatelj Hujejj b. Ahtab i Ka'b b. Esed, njihov vođa. Ukupno ih je bilo oko šest ili sedam stotina, premda oni koji su skloni uveličavanju kažu: "Između osam i devet stotina ljudi."
[...] Od 'Aiše, majke pravovjernih, se prenosi sljedeće:
"Od žena im je pogubljena samo jedna. Bila je, Allaha mi, kod mene, razgovarala sa mnom i grohotom se smijala dok je Božji Poslanik na trgu ubijao njene ljude!"[114]

113 Ibn Ishak, 2004:689-690: str. 464, usp. Al-Tabari, 1987-1997:1493-1494: VIII. str. 35. Ibn Kathir citirajući jedan od svojih izvora navodi da je ubijenih bilo 400, kao i da se Sa'dova arterija raspukla čim su pogubljeni te je i on umro (Ibn Kathir, 2000-2006:III. str. 166).

114 Harun & Ibn Hišam, 1998:178-179.

Š. Omerbašić u svojoj knjizi *Poslanik i njegovi ljudi* također spominje taj događaj:

> A onda je [Sa'd] objavio presudu: *Žene i djeca postaju zarobljenici, a muškarce osuđujem na smrt.* Na Sa'dovu presudu, skočio je Božji poslanik uzvikujući tekbir, hvaleći Sa'dovu presudu sukladnu Božjoj objavi. Potom je Muhamed a. s. naredio da se iskopa zajednička grobnica, a onda su po desetinu Židova odvodili na izvršenje kazne. Samo u jednom danu pobijeno je svih sedamsto Židova, onih koji su izdali muslimane i Božjeg poslanika u bitki na Hendeku.[115]

Osvajanje utvrde Židova plemena Banu Kurejza i sudbina koja ih je zadesila u Kur'anu opisani su kao Alahovo djelo u Suri 33: 26-27:

> A izveo je (*Alah*) iz njihovih utvrda one od sljedbenika Knjige koji su pomagali njih (*saveznike*) i ubacio u njihova srca strah; jednu (*njihovu*) skupinu ste pobili, a jednu ste zarobili. I vama je dao u nasljedstvo njihovu zemlju, i njihove domove, i njihove imetke i zemlju koju vi niste gazili (*prije*). Alah je svemoćan.[116]

Ibn Kathir objašnjava da je strahota koja je Židove pogodila tim smaknućem bila tek uvod u strahote koje su ih posmrtno čekale, čime naglašava savezništvo Boga kao suca mrtvih i Muhameda kao suca živih, nasuprot Židovima koji su osuđeni s obje strane, u oba svijeta, fizičkome i duhovnome: "Banu Kurejza su potpuno predani propasti, kako na zemlji tako i u zagrobnom životu."[117]

Sudbina plemena Banu Kurejza postat će jedna od važnih tema u definiranju budućih muslimansko-židovskih odnosa. Neki islam-

---

115 Omerbašić, 2002:143.

116 U fusnoti 14. uz ajet 27. (str. 561-562) prevoditelji donose priču o nevjernosti plemena Kurejza i kazni koju su time zaslužili. Ovdje je navedeno kako je pobijenih bilo tri stotine, a kako im je Sa'd presudio prema "propisima Hazreti-Musaova vjerozakona" te da bi, da im je sudio Muhamed, ostali na životu jer bi on s njima postupio kao s plemenom Kajnuka. O istom tumačenju ajeta i događaja vidi i Bjelavac, 1942:226-227.

117 Ibn Kathir, 2000-2006:III. str. 173.

ski komentatori, a osobito suvremeni zapadni orijentalisti, odgovornost za njihovu smrt prebacivat će u potpunosti na Sa‘da ibn Muaza. No izvori ne pružaju osnove za pretpostavku kako je Muhamed imao drukčije nakane sa zarobljenicima. Odabir Sa‘da ibn Muaza za suca bio je istovjetan smrtnoj presudi za Židove jer je Muhamed znao što će Sa‘d presuditi. Već nakon bitke na Badru, Sa‘d ibn Muaz je pred Muhamedom zagovarao da se zarobljenici poubijaju i da se ne ostavljaju na životu.[118] Drugom prigodom, kad je Muhamed tražio dobrovoljca za ubojstvo čovjeka koji je Ajšu optužio za preljub, Sa‘d ibn Muaz spremno se javio za zadaću.[119] Nakon što je pogođen strijelom, a prostrjelna se rana pokazala smrtonosnom, poželio je živjeti još tek toliko da vidi kako Židovi Banu Kurejze primaju kaznu, što Muhamedu nije bilo nepoznato. No, još i prije nego što je Muhamed imenovao Sa‘da ibn Muaza sucem, muslimani su znali kakva je sudbina namijenjena Židovima. Abu Lubaba, musliman koji je pregovarao s Banu Kurejzom prije predaje i koji je gajio određeni osjećaj naklonosti prema njima, pokušao ih je, gestikulirajući rukom rezanje vrata, upozoriti da su predodređeni za klanje,[120] odnosno "da se želi njihovo smaknuće".[121]

Ibn Kathir u svom opisu uništenja Banu Kurejze značajno više prostora nego Ibn Ishak i Tabari posvećuje hvalospjevima iz različitih tradicija i izvora, posthumno upućenima Sa‘du ibn Muazu. Naziva ga "mrtvacem pred kojim su se otvorila vrata nebeska a prijestolje se potreslo" i "izvrsnim štovateljem Boga pred kojim su se, kad je umro, nebesa otvorila i za kojeg se prijestolje pomaknulo". Prijestolje (*al-arš*), na drugom je mjestu objašnjeno, potreslo se "zbog Božjega zadovoljstva što je susreo Sa‘da ibn Muaza". Prema

118 Ibn Ishak, 2004:446: str. 301.

119 Al-Bukhari, 1972:Vol. 5:462.

120 Ibn Ishak, 2004:686: str. 462. Abu Lubaba je svoju spontanu gestu upozorenja židovskih prijatelja odmah doživio kao izdaju muslimanskoga proroka, te se podvrgnuo dragovoljnoj pokori, od koje ga je kasnije Muhamed oslobodio i po objavi mu dao oprost (Ibn Ishak, 2004:687: str. 462-463).

121 Ibn Kathir, 2000-2006:III. str. 162

hadisu koji Ibn Kathir prenosi: "Prijestolje Milosrdnoga potreslo se od radosti zbog njegova duha." *Al-sira* prenosi čak deset tradicija o tome kako se potreslo prijestolje po Sa'dovoj smrti[122] te zaključno citat iz Ibn Ishaka, prema kojem jedan od *ansara* opaža: "Jedina osoba za koju smo čuli da je njezina smrt potresla prijestolje Božje bio je Sa'd ibn Muaz."[123] Muhamed je pak izjavio: "Na dan smrti Sa'da ibn Muaza sedamdeset tisuća anđela spustilo se na zemlju; nikada prije nisu to učinili."[124]

Pjesnik Hasan ibn Thabit opjevao je Sa'da ovim riječima:

K'o potok mi suze teku; ta pravo je da mi plaču oči za Sa'dom.
Na bojnu polju ispružen, mrtav on leži.
Obilno lije iz očiju koje, u boli što ne prestaje, žaluju za njegovim gubitkom.
Pripadnik religije Milosrdnoga, baštinit će raj skupa s (drugim) mučenicima;
s njima koji su zbor najuzvišeniji.
Premda si se s nama oprostio i napustio nas,
te sišao u prah mračnoga mezara,
ti si se, Sa'de, mučeništvom plemenitim vratio (Bogu) u gizdu i slavu odjeven.
Izrekavši nad oba plemena Kurejze presudu koju je Bog presudio;
nisi odlučio samovoljno.
Božja se presuda za njih podudarila s tvojom
te ih nisi odriješio kad su te podsjetili na prijašnje savezništvo.

---

122 Ibn Kathir, 2000-2006:III. str. 174-178, kronološki ta se ideja prvi put javlja u Ibn Ishak, 2004:698: str. 468.

123 Ibn Kathir, 2000-2006:III., str. 178, citat prenesen iz Ibn Ishak, 2004:698: str. 469. Rodinson, pak, s određenom dozom sarkazma piše: "On [Sa'd] je bio tako sveti čovjek da je njegova smrt potresla prijestolje Allaha na nebu" (Rodinson, 2000:257). Š. Omerbašić kratku biografiju Sa'da ibn Muaza, u kojoj je središnja tema njegova presuda Židovima Banu Kurejze, završava rečenicom: "Alejhis-selam mu je osobno klanjao dženazu i nakon što su ga ukopali, on je nazočnima rekao: *Kada je Sa'd ibn Muaz umirao, Allahovo se prijestolje potreslo*" (Omerbašić, 2002:416).

124 Ibn Kathir, 2000-2006:III. str. 175.

Premda te sudbina postavila uz one što ovaj život zamijeniše za vječne vrtove nebeske.
Sretna li kraja odanih, jednoga dana k Bogu u časti i slavi pozvanih.[125]

Neki muslimani ipak nisu odobravali Sa'dov postupak. Oni su zamijetili da je Sa'dov odar, dok su ga nosili, neobično lagan, premda je Sa'd bio debeo čovjek te su zaključili da to ukazuje na njegovu krivnju pred Bogom zbog presude Banu Kurejzi. Njih Ibn Kathir naziva licemjerima (*munafikun*) i prenosi Muhamedovo objašnjenje da je odar lagan "jer su ga nosili anđeli".[126]

Kao i u drugim ranoislamskim pričama i ovdje je moguće staviti izvore pod upit te ustvrditi kako je smaknuće muškaraca Banu Kurejze i Muhamedova uloga u njemu plod kasnijih interpolacija i dorada (primjerice, Ibn Kathir jasnijim riječima opisuje Abu Lubabino upozorenje nego njegov prethodnik Ibn Ishak, proširuje i naglašava Alahovo zadovoljstvo Sa'dovom presudom itd.). Mitološki motivi prisutni su tijekom cijele te naracije, od opisa anđela Džibrila koji u Božje ime Muhameda poziva na rat protiv Židova do smrti Sa'da ibn Muaza, pred kojim se otvaraju nebeska vrata, prijestolje se Božje trese, a anđeli pomažu u nošenju njegova mrtvog tijela.[127] Rodinson ukazuje i na to da je sudbina Banu Kurejze vjerojatno potaknula negodovanje među nekim muslimanima što pokazuje "briga koja se poduzela da bi se u tekstovima Muhammada odriješilo krivnje."[128] Usprkos tim nedoumicama i dvojbama, za mnoge kasnije muslimanske aktere u arapsko-židovskim odnosima ti su izvori bili autoritativni i mjerodavni, a pitanje njihove povijesnosti

125 Ibn Kathir, 2000-2006:III. str. 178-179, dijelovi u zagradi preuzeti iz izvornika. Ovaj je hvalospjev Ibn Kathir preuzeo iz Ibn Ishakove *Sire* (Ibn Ishak, 2004:711: str. 479).

126 Ibn Kathir, 2000-2006:III. str. 177, vidi i Ibn Ishak, 2004:698: str. 468.

127 Za kritički osvrt na povijesnost događaja vezanih uz uništenje Banu Kurejze vidi Barkat, 1979:85-94.

128 Rodinson, 2000:257-258.

nikad nije predstavljalo dominantnu temu u kasnijim religijskim ili političkim referencijama na njih.

Uništenjem trećega židovskog plemena, Medina je postala sigurno muslimansko uporište, u kojem više nije bilo potencijalno subverzivnih skupina. Muslimani su razdiobom židovskih posjeda značajno poboljšali svoje imovinsko stanje, što je podignulo Muhamedov ugled unutar vlastite zajednice. Kurejšiti više nisu imali saveznika u njihovoj sredini pa se Muhamed mogao potpuno posvetiti rješavanju sukoba s tim najmoćnijim preostalim neprijateljem.

Koliko god je vojna, strateška i ekonomska važnost židovskog uništenja bila velika, uklanjanje teološkog protivnika iz svoje blizine za Muhameda je bilo ništa manje značajno postignuće. Vjerojatno jedini učeni i teološki obrazovani ljudi u Medini bili su Židovi pa je njihovo ustrajno odbijanje prihvaćanja Muhamedove nove vjere za mnoge njihove arapske sugrađane predstavljalo razlog za oprez pred dvojbom vlastite konverzije na islam. Muhamedova, pak, nevičnost izlaganju teološke argumentacije u polemici sa Židovima za njega je osobno predstavljala izvor velike frustracije. Nestankom Banu Kurejze nestale su i sve te neprilike iz Prorokove neposredne blizine. No, u Hidžazu je još bilo židovskih zajednica. Sljedeće njihovo veliko uporište bilo je Khajber, "vrt Hidžaza", udaljen oko sto pedeset kilometara od Medine prema sjeveru. Tamošnji Židovi, od kojih su dio činili izbjeglice iz plemena al-Nadir, već su savezništvom s Kurejšitima u ratu s Muhamedom pokazali da su Muhamedovi neprijatelji. Jedan od njihovih prvaka, poznat pod nadimkom Abu Rafi, obraćao se nemuslimanskim arapskim plemenima i poticao ih na borbu s muslimanima pa je Muhamed odmah po uništenju Banu Kurejze na njega poslao atentatore koji su ga ubili. Za konačni obračun s cijelom tom zajednicom – koja je kao homogeno židovsko naselje predstavljala ozbiljnu prijetnju – najprije je valjalo urediti odnose s neprijateljem na jugu: sa stanovnicima Meke.

Hudejbijski sporazum i rat sa Židovima iz Khajbera

Šeste hidžretske godine, u ožujku 628., Muhamed je neočekivano pošao u Meku na hodočašće. S njime je krenula i brojna pratnja, a vodili su sedamdeset žrtvenih deva. Iznenađenim Kurejšitima, koji su najprije mislili da ih muslimani napadaju, Muhamed je objasnio da je cilj njegova dolaska hodočasnički i miroljubiv. Muslimani su stigli do mjesta Hudejbije, u blizini Meke, gdje su im se nakon određenih dogovaranja pridružili predstavnici Kurejšita. Ondje je Muhamed s Kurejšitima sklopio desetogodišnje primirje, koje se po mjestu potpisivanja zove Hudejbijski sporazum ili Hudejbijski mir. Sporazumom je ugovoreno da između muslimana i Kurejšita neće biti nikakvih neprijateljstava niti će se kovati tajni planovi njegova kršenja. Svatko tko iz Meke prebjegne u Medinu bez dopuštenja svog patrona (*wali*) bit će vraćen, a obje su strane zadržale pravo sklapanja savezništava s drugim plemenima.[129] Muhamed je usto pristao vratiti se te godine natrag u Medinu bez ispunjenja hodočasničkog posjeta hramu u Meki, uz obećanje da će mu ulazak u grad i hram biti dopušten sljedeće godine.

Muhamedovi suborci, među kojima i Abu Bakir i Omer, bili su zabezeknuti njegovim sklapanjem sporazuma s nevjernicima. Tretiranje mnogobožaca kao ravnopravnih partnera kosilo se s dotadašnjim Muhamedovim postupanjima i objavama. No Muhamed ih je uvjerio kako je taj Sporazum pogodan za islam. Ibn Ishak piše:

> Ni jedna prethodna pobjeda u islamu nije bila veća od ove. Kad bi se ljudi susreli nije bilo ničega osim bitke; no kad je došlo primirje, a rat dokinut, ljudi su se sastajali u sigurnosti i savjetovali, i nitko o islamu nije govorio pametno a da se na njega nije i preobratio. U te se dvije godine na islam obratilo dvostruko ili više nego dvostruko ljudi nego ikada prije.[130]

129 Ibn Ishak, 2004:747: str. 504. Pisac dokumenta bio je Ali.

130 Ibn Ishak, 2004:751: str. 507, usp. Harun & Ibn Hišam, 1998:202.

Daljnji tijek događaja potvrdit će političku mudrost Muhamedova pristanka na uvjete Hudejbijskog sporazuma, jer će njegovo sklapanje predstavljati "prekretnicu [nabolje] u Muhamedovu usudu".[131] Njime će biti postavljen i presedan za buduće naraštaje, prema kojem je muslimanima dopušteno sklapanje primirja s nevjernicima ukoliko je ono vremenski ograničeno.[132] No u tom trenutku, muslimani su bili obeshrabreni i razočarani zbog dva, kako se njima činilo, poraza: neuspjela hodočašća u Meku i sklapanja sporazuma s *kafirima*. Muhamedu je žurno bila potrebna pobjeda kojom će ponovno zadobiti ugled vojskovođe te ratnim plijenom vratiti vjeru kolebljivima da je korisno slijediti ga.[133] Logičan izbor cilja ratnog pohoda bio je Khajber. Koncem ljeta iste godine, Muhamed je poveo vojsku na to židovsko naselje. Khajber je bio u savezništvu s Mekom, ali Hudejbijskim sporazumom nije bio izričito zaštićen.[134] Kako je nešto ranije iste godine bizantska vojska porazila perzijsku, čime su Židovi ostali nezaštićeni i izvrgnuti progonu i od kršćana, Gil misli kako je logično pretpostaviti da je Muhamed cilj odabrao upravo zbog tih događaja.[135]

Khajber je osim po bogatstvu i brojnom stanovništvu bio poznat i kao najbolje utvrđeni grad u Hidžazu.[136] Muslimanska se vojska mjestu prikrala noću, tako da nitko od mještana nije zamijetio opasnost. Dodatne straže Muhamed je postavio istočno od Khajbera, prema naseljima beduinskog plemena Gatafan, koje je bilo u sa-

---

131 Donner, 2010:48.

132 Khadduri, 1962:212. Khadduri na istom mjestu objašnjava kako među islamskim zakonoznancima postoji nesuglasje glede najduljega dopuštenog trajanja primirja (jedni zastupaju tvrdnju da je najduže razdoblje deset godina kao u Hudejbijskom sporazumu, dok drugi misle da je najduže razdoblje dvije ili tri godine, koliko je Hudejbijski sporazum bio na snazi), no "svi se slažu kako privremeni mir s neprijateljem nije nespojiv s interesima islama".

133 O pragmatičnim razlozima Muhamedova pohoda na Khajber vidi Stillman, 1979:18.

134 Donner, 2010:48.

135 Gil, 1997:8.

136 Ibn Ishak, 2004:770: str. 519.

vezništvu sa Židovima.[137] Ujutro kad su židovski radnici krenuli obrađivati polja, ugledali su Muhamedove čete; počeli su vikati i bježati natrag prema utvrdama.[138] Uz Muhamedov poklik: "Alah akbar! Khajber je uništen!" muslimani su napali grad. Zatečeno stanovništvo na brzinu je pograbilo oružje i pokušalo se obraniti, ali njihova su utvrđena mjesta padala jedno za drugim. Posljednje dvije utvrde, al-Watih i al-Sulalim pale su tek nakon mjesec i pol dana borbi. Bio je to prvi teritorij u povijesti koji je muslimanska "država" osvojila i stavila pod svoju vlast.[139]

Tijekom osvajanja Khajbera zbilo se nekoliko pojedinačnih događaja koje prenosi Ibn Ishak, a koji su zanimljivi za ovo istraživanje. Amir Ibn al-Akwa tijekom bitke se ranio vlastitim mačem i od te rane umro. Budući da je "umro od vlastitoga oružja", muslimani su se pitali je li postigao mučeništvo, što ukazuje na njihovu percepciju nespojivosti samoubojstva i postignuća celestijalne nagrade. Muhamed je na njihovo pitanje odgovorio potvrdno,[140] vjerojatno zato što je al-Akwa poginuo u boju, slučajno ranivši samoga sebe.

Posljednja židovska uporišta u Khajberu predala su se uz uvjet da im Muhamed poštedi živote, na što je ovaj pristao. Potom su mu predložili da im dopusti da ostanu živjeti u svojim kućama i da nastave obrađivati polja, ali da od uroda pola pripadne muslimanima, a pola ostane njima. Muhamed je i na to pristao, uz uvjet da "ako vas poželimo protjerati, protjerat ćemo vas".[141] Taj dogovor sa Ži-

---

137 Tabari navodi da su ratnici Gatafana krenuli prema Khajberu čim su čuli da se muslimanska vojska utaborila u blizini grada, ali su se vratili natrag jer su čuli buku i pobojali se za sigurnost svojih obitelji i imovine (Al-Tabari, 1987-1997:1576: VIII, str. 116). O kasnijem pokušaju Židova da okupe pleme Gatafan protiv Muhameda vidi Al-Tabari, 1987-1997:1760: IX, str. 120.

138 Ibn Ishak, 2004:756: str. 511.

139 Lewis, 1984:10. B. Ahmad pak na temelju istraživanja više izvora tvrdi da Židovi Khajbera nisu izgubili bitku, nego su s muslimanima potpisali mir, te da su hrabrom obranom mjesta povratili čast koju su izgubila tri medinska plemena kroz svoje "lukavštine i kukavičluk" (Ahmad, 1979:101).

140 Ibn Ishak, 2004:756: str. 510. Više o njegovoj smrti vidi u Al-Bukhari, 1972:5:509. Amir Ibn al-Akwa je bio stric Salamaha Ibn al-Akwe, poznatoga pripovjedača hadisa.

141 Ibn Ishak, 2004:764: str. 515.

dovima Khajbera ostao je na snazi do kraja Muhamedova života i tijekom vladavine prvoga kalifa Abu Bakira (632. – 634.). Padom Khajbera muslimani su zarobili plemenskog prvaka Kinana ibn al-Rabija, koji je bio zadužen za čuvanje blaga plemena al-Nadir. Doveli su ga pred Muhameda koji je od njega zatražio da pokaže gdje se nalazi skriveno židovsko blago, što je ovaj odbio učiniti. Nato je Muhamed zapovjedio jednom od svojih ljudi da ga "muči dok [od njega] ne izvuče što ima". Al-Rabija su mučili na vatri dok nije bio gotovo mrtav, a onda su mu odsjekli glavu.[142]

Izvjesna Židovka po imenu Zajnab bt. a-Haris, žena jednoga od prvaka plemena al-Nadir, ispekla je Muhamedu janje, u koje je usula otrov. Najviše otrova stavila je u plećku, za koju je doznala da je njegov najdraži dio pečenja. Muhamed je zagrizao komad mesa, ali je osjetio okus otrova i ispljunuo ga. Pozvao je Židovku, koja je priznala da ga je pokušala ubiti zbog onoga što je učinio njezinu narodu. Muhamed joj je oprostio i pustio je da ode.[143]

U popisu napada i prepada koje su izveli Muhamed[144] i njegovi suborci, Ibn Ishak i Tabari donose i priču vezanu uz pohod na Khajber, prema kojoj je neki Židov imenom Jusair ibn Rizam okupljao pleme Gatafan u Khajberu kako bi napali Muhameda. Jusair je, čini se, bio na putu da okupi moćnu vojsku pa mu je Muhamed poslao Abdulaha, jednoga od svojih sljedbenika, koji je Jusairu umiljato obećao da će mu Muhamed, dođe li pred njega, iskazati čast i pri-

---

142 Ibn Ishak, 2004:763-764: str. 515, Al-Tabari, 1987-1997:1582: VIII. str. 122-123. Usp. Omerbašić, 2002:169, gdje autor piše kako je to pogubljenje predstavljalo kaznu zbog skrivanja blaga, koje su muslimani pronašli u kući njegova brata.

143 Ibn Ishak, 2004:765: str. 516, Al-Tabari, 1987-1997:1583-1584: VIII. str 123-124. Od istoga je mesa tada umro Bišr ibn al-Bara, jedan od Muhamedovih sljedbenika, a Muhamed je pred smrt njegovoj majci rekao kako osjeća posljedice hrane koju je s njezinim sinom jeo u Khajberu. Omerbašić pak navodi kako je trovačica nakon Bišrove smrti ubijena, a "Muhammed a. s. je osjećao posljedice ovog trovanja sve do smrti, na način što bi ga s vremena na vrijeme mučili stomačni bolovi" (Omerbašić, 2002:170). Abdusselam Harun ne spominje nikakve posljedice od trovanja (Harun & Ibn Hišam, 1998:206).

144 Muhamed je prema Ibn Ishaku osobno sudjelovao u 27 napada, a borio se u njih devet: na Badru, Uhudu, Hendeku, protiv Kurejze, al-Mustalik, Khajber, okupaciji, Hunajni i al-Taifu (Ibn Ishak, 2004:973: str.659-660). Vidi i Al-Tabari, 1987-1997:1756: IX, 115-116.

miti ga u službu. Laskavim riječima Abdulah je pridobio Jusaira, koji je sa skupinom Židova, u pratnji Abdulaha i muslimana koji su bili uz njega, krenuo k Muhamedu. Ibn Ishak i Tabari navode da se šest milja od Khajbera Jusair predomislio te je namjeravao napasti muslimane koji su ga pratili. Abdulah je to primijetio te ga je napao mačem; nakon borbe, Tabari navodi: “Bog je ubio Jusaira”, a muslimani su poubijali ostale Židove, osim jednoga koji je uspio pobjeći.[145]

Osvajanje Meke i posljednje godine Muhamedova života

Nekoliko mjeseci nakon osvajanja Khajbera, sedme hidžretske godine (629.) Muhamed je opet pošao u Meku na hodočašće. Kurejšiti su njemu i njegovoj pratnji sukladno Hudejbijskom sporazumu dopustili ulazak u grad i posjet Kabi. Muslimani su se u gradu zadržali tri dana, a potom se vratili u Medinu. Osme hidžretske godine Muhamed je poslao vojsku na sjever, u Siriju, gdje se kod mjesta Mu’tah muslimanska vojska po prvi puta u povijesti sukobila s kršćanskom, ali je pretrpjela poraz. Nedugo nakon toga, između plemena Banu Bakr, saveznika Kurejšita, i plemena Banu Khuza, koje je bilo u savezništvu s muslimanima, došlo je do sukoba u kojem je poginulo nekoliko pripadnika potonjeg plemena.[146] Usprkos izaslanicima iz Meke koji su odmah pošli u Medinu kako bi razjasnili što se zbilo, Muhamed je podigao vojsku od deset tisuća ljudi[147] i krenuo prema Meki. Stanovnici Meke su, zbog Hudejbijskog sporazuma kojim im je Muhamed dvije godine ranije zajamčio desetogodišnji mir, bili nespremni za rat. Desetoga dana mjeseca ramazana, osme hidžretske godine[148] muslimani su zauzeli grad bez borbe. Ni na jednoj strani nije bilo poginulih. Muhamed je po osvajanju grada dao da se pogubi nekoliko mekanskih pjesnika koji su du-

145 Al-Tabari, 1987-1997:1760: IX, str. 120; Ibn Ishak, 2004:981: str. 665-666.

146 Ibn Ishak, 2004:805-806: str. 542.

147 Ibn Ishak, 2004:828: str. 557.

148 Siječanj 630.

hovitim stihovima njega i njegovu vjeru izvrgavali podsmijehu.[149] Njihovo je smaknuće bilo još jedna poruka da Muhamed zahtijeva da se svatko prema islamu mora odnositi s pijetetom te da je kazna za podrugljivo polemiziranje s prorokom i njegovom vjerom smrt. Nedugo potom velik dio Kurejšita iz Meke prihvatio je Muhameda za Alahova poslanika te se preobratio na islam.

Osvajanje Meke bilo je uvod u veliki trijumf islama. Druga arapska plemena iz Hidžaza na Kurejšite su gledala kao na vodeće pleme, "čisto potomstvo Abrahamova sina Išmaela" i narod u čijoj je sredini bio sveti hram,[150] Kaba. Kad su vidjela da su Kurejšiti pristali uz islam, razumjeli su da su njihovi izgledi u borbi protiv Muhameda slabi te da bi priključenje islamu i za njih bilo najpogodnije rješenje. Pleme po pleme Muhamedu je slalo izaslanstva, koja su mu iskazivala lojalnost, spremnost na napuštanje starih običaja i prelazak na islam. Od njega su zauzvrat tražili da im zajamči sigurnost i zadržavanje imovine ili jamstvo za dug.[151] Devete hidžretske godine Muhamed je poslao izaslanstvo muslimana u Jemen, sa zadaćom da i ondje proglase islamsku vjeru. Sljedeće godine, posljednje godine Muhamedova života, poslao je Halida ibn al-Walida plemenu Banu al-Haris te mu zapovjedio da ih pozove da prijeđu na islam, a ako odbiju da zarati s njima. Pleme je prešlo na islam, nakon čega ih je Halid ibn al-Walid "poučavao islamu i knjizi Božjoj i *sunetu* Njegova proroka"[152] Iz opisa konverzije toga plemena proizlazi da je još za Muhamedova života tradicija njegovih djela i učenja, uz "knjigu Božju" postala sastavnim dijelom

---

149 Popis tih osoba i razloge njihova pogubljenja Ibn Ishak donosi u *Siri* 818-820, str. 550-551. Među njima nije bilo Židova. Osim njih ubijeno je i nekoliko stanovnika Meke kad je Halid ibn al-Walid došao u njihov dio grada da ih nagovori da prijeđu na islam, no ta je ubojstva Muhamed osudio.

150 Ibn Ishak, 2004:933: str. 628.

151 Ibn Ishak, 2004:645: str. 636.

152 Ibn Ishak, 2004:959: str. 645-646. Također vidi i Al-Tabari, 1987-1997:1834: IX, str. 206. I Ibn Ishak i Tabari samo nekoliko redaka prije citirane zapovijedi navode kako je Muhamed neposredno pred smrt opetovano zazivao Alaha da pobije narod koji grobove svojih proroka pretvara u mjesta za bogoštovlje. Muhamed je time želio spriječiti muslimane da od njegova groba naprave svetište.

islamskoga nauka. Nedugo pred smrt, Muhamed je dao posljednje naputke o ponašanju i vjerskim ritualima muslimana, kao i o muslimanskom postupanju prema Židovima i kršćanima:

> Židov ili kršćanin koji slobodnom voljom postane iskren musliman i pokori se islamskoj vjeri, vjernik je s istim pravima i istim obvezama. Ako koji od njih prianja čvrsto uza svoju vjeru, toga od nje ne treba odvraćati. Svaki odrasli muškarac ili žena, rob ili slobodnjak, mora platiti zlatni dinar ili njegovu protuvrijednost u odjeći. Koji to izvrši ima jamstvo Boga i njegova poslanika; koji uskrati, taj je neprijatelj Boga i njegova poslanika i svih vjernika.[153]

Muhamed je umro 632. godine, desete godine po hidžri, na isti dan na koji je desetljeće ranije ušao u Medinu. Njegova je smrt došla neočekivano, nakon kratke bolesti. Posljednja Muhamedova zapovijed sljedbenicima bila je: "Neka na Arabijskom poluotoku ne ostanu dvije religije."[154] Ona će imati pogubne posljedice po preostale arabijske Židove. Već drugi kalif Omer (634. – 644.) čuvši za tu Muhamedovu zapovijed, protjerao je Židove iz Khajbera, a njihov grad naselio muslimanima.[155]

Nasljeđe kanoniziranih muslimansko-židovskih sukoba

Ibn Ishakova biografija muslimanskog proroka Muhameda i drugi ranoislamski tekstovi otkrivaju postojanje vrlo aktivne interakcije između osnivača islama i Židova. Štoviše, Ibn Ishakov tekst na određenim mjestima ukazuje na veliku ulogu koju su Židovi i ži-

153 Ibn Ishak, 2004:962, str. 647-648. Ovom je uredbom Muhamed odredio plaćanje džizije (glavarine), no već neposredno sljedeće muslimanske vlasti nisu je naplaćivale po ovom principu, iako su "vjerno zadržale njegov duh". Zbog toga se da pretpostaviti da je ovaj dio Ibn Ishakova teksta izvorno Muhamedov (Stillman, 1979:20). Za suprotno mišljenje vidi Watt, 1956:128.

154 Ibn Ishak, 2004:1021: str. 689.

155 Ibn Ishak, 2004:779: str. 525.

dovstvo odigrali u definiranju ranoga islama, što ne čudi uzme li se u obzir da je, prema islamskim izvorima, od monoteističkih vjera židovstvo u Arabiji bilo najprisutnije i najutjecajnije. O prisutnosti kršćana ne zna se puno[156] pa je lako moguće da su pripadnici te religije u Hidžazu bili rijetkost, iako Donner piše kako "pojedinačni izvori pokazuju da kršćani tamo nisu bili nepoznati".[157]

Muhamedov odnos prema Židovima, promotri li se njegova proročka, politička i vojna karijera u cjelini, nije bio ujednačen i dosljedan, nego se značajno mijenjao, čak toliko da se gotovo može govoriti o krajnostima. Od Muhamedove izvorne sklonosti Židovima koja je graničila sa stavom međusobne pripadnosti muslimana i Židova, kakva se iščitava iz njegova prvog sporazuma sa stanovnicima Medine, oponašanja nekih židovskih bogoštovnih običaja i prvih prijaznih poziva Židovima da prihvate njegovo poslanje kao nastavak poslanja ranijih židovskih proroka, Muhamedov se odnos prometnuo u neprijateljstvo koje je na koncu dovelo do protjerivanja, porobljavanja i ubijanja više stotina Židova. Teško je pretpostaviti da se promjena u Muhamedovu odnosu prema Židovima odnosila samo na vidljivo postupanje, ali ne i na njegove izvorne stavove koji su zapravo uvijek bili negativni. U ranoislamskim izvorima, naime, postoji solidan temelj za potkrijepiti tvrdnju kako je i njegov stav prošao kroz sličnu preobrazbu, da je njegovo prvobitno razmišljanje o Židovima bilo prožeto iskrenom naklonjenošću i da su njegovi postupci sve vrijeme bili nepatvoren odraz stavova.[158] Sličan primjer takve preobrazbe postoji i u kršćanskoj povijesti,

156 Kako smo ranije vidjeli, Ševko Omerbašić, primjerice, navodi da u Medini nije bilo crkava (Omerbašić, 2002:87). Ovdje bih ipak spomenuo i kvalitetno argumentiranu tezu profesora Sharona kako su medinski Židovi zapravo bili kršćani (Sharon, 2007:352-353, "People of the Book" u McAuliffe, 2001-2006:36-43, Vol. 4). No ta teza, i da je točna, poput pitanja povijesnosti opisanih događaja vezanih uz te Židove, ne bi imala utjecaja na suvremeno muslimansko iščitavanje i tumačenje ranoislamskih tekstova, upravo zato što je opis tih medinskih plemena kao "židovskih" dio kanona, pa je sama pomisao da bi oni mogli sadržavati pogrješku heretična.

157 Donner, 2010:30.

158 Riječ *Jehud* u Kur'anu se javlja samo u medinskom, a ni jednom u mekanskom razdoblju Muhamedove karijere.

a odnosi se na reformatora Martina Luthera (1483. – 1546.). Taj nam primjer možda može donekle približiti Muhamedove dvojbe, budući da je Luther iza sebe ostavio pisane izvore koji nam omogućuju kvalitetniji uvid u njegovo razmišljanje. Luther je na početku reformacije vjerovao kako će mu se u obrani čistoga biblijskoga nauka (*Sola scriptura*) pridružiti i Židovi, jer će u njemu prepoznati povratak na iskonska biblijska načela i odvajanje od "papinskih idolopoklonstava i praznovjerja" te da će se njemački Židovi napokon obratiti na kršćanstvo. Godine 1523. objavio je djelo *Dass Jesus ein Geborner Jude Sei* (*Da je Isus Krist po rođenju Židov*) u kojem vrlo pohvalno govori o židovskom narodu. No dvadeset godina kasnije, kad se njegova očekivanja nisu ispunila, napisao je poznatu raspravu *Von den Juden und ihren Lügen* (*O Židovima i njihovim lažima*), u kojoj je s tolikim neprijateljstvom opisao Židove, da je ona u značajnoj mjeri pridonijela oblikovanju njemačke antisemitske misli u razdoblju između reformacije i Holokausta.[159]

Ibn Ishakova *Sira* i drugi ranoislamski izvori posvećuju puno prostora opisu Muhamedovih susreta sa Židovima pa je lako steći dojam kako su oni bili objekt njegove izvanredne pozornosti i prozelitskih ambicija. Vjerojatni razlog tomu je Muhamedovo uvjerenje kako bi židovsko prihvaćanje njegova poslanja i poruke više nego ičije drugo pridonijelo dojmu vjerodostojnosti njegovih tvrdnja o sebi kao proroku.[160] Židovi su njegovali kako jednoboštvo tako i pomno istraživanje Pisama i tumačenje aktualnih zbivanja prema

159 Johnson potonje Lutherovo djelo naziva "prvim djelom modernog antisemitizma i golem korak naprijed na putu prema Holokaustu" (Johnson, 1988:242). Betsy Halpern Amaru ukazuje na "zapanjujuću sličnost između Lutherovih prikaza Židova i onih koji su se u zapadnoj civilizaciji razvijali dugo nakon reformatorove smrti" (Halpern Amaru, 1984:95), u čemu se također nazire sličnost s Muhamedom i kasnijim *umetom*. Značajna, pak, razlika leži u tome što je Luther imao malo ili nimalo kontakta sa Židovima, izuzev obraćenika na kršćanstvo (ibid., str. 96 i uputa br. 12 na str. 101). Ipak, povezivanje kršćanskoga religijskog protužidovstva s Holokaustom u uzročno-posljedičnom smislu do danas je predmet nesuglasja i polemike među povjesničarima (usp. Brague, 2002:47).

160 Spomenuto raspitivanje Kurejšita o židovskom mišljenju glede vrijednosti njihove (kurejšitske) odnosno muslimanske vjere jedan je od pokazatelja njihova duhovnog autoriteta među Arapima.

proročkim objavama sadržanima u njemu. No, između Muhamedova pristupa Židovima i njegova pristupa mekanskim mnogobošcima postoji određeni stupanj sličnosti koja nije zanemariva i koja Muhamedov odnos prema Židovima kontekstualizira. Na početku svoga poslanja, Muhamed je prema svim svojim neistomišljenicima nastupao blago, pozivao ih da prihvate njegovu vjeru i objašnjavao im njihove zablude. Prema njima se nije odnosio kao prema neprijateljima, nego kao prema ljudima koji ne razumiju, ali će, saslušaju li ga, razmisle li i – ukoliko se radi o Narodu knjige – provjere li u svojim svetim spisima, razumjeti i postati njegovi sljedbenici. Mandat koji je dobio od Alaha bio je da "poziva ljude k Bogu, da trpi uvrjede i da oprašta neznalicama".[161] Muhamed je, kako je iz izvora razvidno, bio vjeran toj misiji. Odbacivanje poruke monoteizma od njegovih sunarodnjaka nanosilo mu je duboku duševnu bol, žalost i nezadovoljstvo, ali on nije odustajao od raspravljanja s njima i naviještanja islama kroz razgovore i uvjeravanja. U jednom su ga trenutku to nezadovoljstvo i "gorljivost za dobrobit njegova naroda" toliko proželi da je, kako bi se približio sunarodnjacima, kompromitirao temeljno načelo islama, jednoboštvo. Nakon "objave" odobrio je štovanje tri božice iz mekanskoga panteona, al-Lat, al-Uze i Manat.[162] Muhamed je kasnije povukao tu kompromisnu objavu, danas poznatu kao "sotonski stihovi" jer je uvidio da njihov izvor nije bio Bog, nego vrag, a ona je ostala doktrinarno najkontroverznija epizoda njegova života. Muhamed se na vrlo sličan način, neposredno nakon *hidžre* i preseljenja u Medinu, određeno vrijeme prilagođavao i židovskoj vjeri, od čega je također kasnije odustao. Cilj je, kao i ranije u Meki, bio isti: privući u islam pripadnike druge religije kroz naglašavanje međusobnih sličnosti.[163] Friedmann tako

161 Ibn Ishak, 2004:313: str. 212.

162 Ibn Ishak, 2004:239: str. 165-166.

163 Goitein se s blagim čuđenjem pita zašto židovske zajednice u Arabiji nisu prihvatile Muhameda kao proroka poganima, budući da u njegovoj religiji, prije nego što su u nju uključeni poganski rituali vezani uz hodočašće u mekansko svetište, nije bilo ničega što bi Židovima bilo odbojno (Goitein, 1955:63).

s pravom ukazuje kako se Muhamedovo efemeralno usklađivanje islama sa židovskom vjerom u Medini može usporediti s prethodnim pristajanjem uz štovanje triju božica iz Meke, no da ovo kronološki potonje nikad nije postalo kontroverzno jednostavno zato što se u Medini radilo o približavanju monoteističkoj vjeri,[164] dok je u Meki u islam na trenutak pripušteno mnogoboštvo.

Nakon uspješne uspostave vojno-političko-vjerske zajednice u Medini, Muhamedova se karijera mijenja iz primarno propovjedničke u primarno političku i vojnu. On pribjegava nasilju kao važnom, nerijetko najvažnijem načinu nošenja kako s Kurejšitima i drugim arapskim plemenima koja nisu prepoznavala njegovo proročko zvanje tako i sa Židovima.[165] Opseg vođenja ratova u tom razdoblju Muhamedove karijere vidljiv je već iz letimičnog uvida u *Sadržaj* koji je Alfred Guillaume priložio uz svoj prijevod *Sire.* Dio II. (str. 109-218) i dio III. (str. 219-682) prijevoda odnose se na Muhamedovu proročku karijeru. Dio II. objedinjen je pod naslovom *Muhamedov poziv i propovijedanje u Meki.* Dio III. koji se odnosi na više od tri četvrtine teksta o Muhamedovu javnom djelovanju, Guillaume je naslovio *Muhamedovo preseljenje u Medinu, njegovi ratovi, pobjeda i smrt.*[166] Najveći dio Muhamedova javnog djelovanja protekao je u ratovanju, mahom pobjedonosnom, a od tih bitki i sukoba značajan dio odnosio se na one sa Židovima. Ibn Ishak je zbrojio da je Muhamed osobno sudjelovao u dvadeset sedam bitki, od kojih se aktivno borio u njih devet, među kojima su navedena i dva najpoznatija okršaja sa Židovima, ona protiv plemena Banu Kurejza te naselja Khajber.[167]

Budući da između mekanske i medinske faze Muhamedova poslanja postoji proturječje glede odnosa prema nemuslimanima, koje

164 Friedmann, 2003:30.

165 Muhamedu je nakon miroljubivog mekanskog razdoblja došla Alahova izravna objava da se s neprijateljima počne boriti (Ibn Ishak, 2004:314: str. 213). Prvi *ajet* kojim je muslimanima dopušteno ratovanje je Kur'an 2:190 (vidi bilješku 117 na str. 43).

166 Ibn Ishak, 2004:viii-ix.

167 Ibn Ishak, 2004:973: str. 659-660.

je rezultiralo u različitim, često oprječnim zapovijedima, nameće se pitanje koji je pristup relevantan za kasnije religijsko-političke kontekste u kojima se oponaša Muhamedov *sunet*. Tumačenje (*tafsir*) svetih tekstova, kao i njihova primjena u zakonodavstvu (*fikh*) slijede načelo kronologije, pri čemu novije objave opozivaju one starije (načelo poznato kao *naskh* odnosno *al-nasikh wa l'mansukh*[168]). Ukoliko postoje kuranski stihovi ili tradicija koji se međusobno isključuju, onda su oni stariji *mansukh,* opozvani ili abrogirani. Slijedom toga, objave i postupanje iz medinskoga, a ne oni iz mekanskoga razdoblja, mjerodavni su, ukoliko između njih postoji protuslovlje. A protuslovlje nerijetko postoji. Jedno od najvažnijih vezanih za temu bliskoistočnog sukoba jest pitanje primjene nasilja, rata i prisile kao sredstva ostvarenja ciljeva širenja islama. Od neprijatelja islama s kojima su muslimani bili u sukobu tijekom medinskog razdoblja, sva su arapska plemena s vremenom prihvatila islam. Neobraćen je ostao *Dar al-kitab*, od kojih se opet većina sukoba opisanih u ranoislamskim kanoniziranim tekstovima, odnosila na Židove, a tek manjina na kršćane. Tako je, kanonizacijom ranoislamskih tekstova, došlo i do kanonizacije neprijateljstva prema Židovima i kršćanima, a dijelom kanona postali su i opisi Židova i kršćana, koji uglavnom nisu laskavi, osobito oni koji se odnose na Židove. Neki aspekti "kanoniziranih stereotipa" o Židovima, ponajprije oni koji se odnose na njihovu inferiornost, tijekom većeg dijela povijesti muslimansko-židovskih odnosa činili su se evidentnima. No onda se 1948. godine dogodilo nezamislivo: Židovi su u bitki za bitkom hametice poražavali muslimane te uspostavili državu koja samim time što je židovska "prkosi islamu i muslimanima".[169] Tek iz pregleda ranoislamske povijesti i kanoniziranih opisa muslimansko-židovskih sukoba postaje jasno koliko je ta tvrdnja iz Hamasove Povelje doista religijski utemeljena, što za budućnost

---

168 Više o konceptu vidi u *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, 1986-2004:Vol. VII, str. 1009-1012.

169 Članak 28. Povelje Hamasa u Stav, 2001:402.

arapsko-izraelskog sukoba, u omjeru u kojem se bude percipirao kroz te i tako tumačene tekstove, može značiti samo njegov nastavak i zaoštravanje.

Džihad na Alahovu putu i židovska nemoć

Podjela svijeta na Dom islama (*Dar al-islam*) i Dom rata (*Dar al-harb*) postoji, prema tradiciji iz hadisa, od najranijih islamskih vremena, još od medinskoga razdoblja Muhamedova života (622. – 632).[170] Slijediti Muhamedov primjer i voditi sveti rat protiv nemuslimana, dok se njihovo područje ne stavi pod političku vlast islama, predstavljalo je muslimansku vjersku obvezu, a vojni uspjeh muslimana bio je dokaz da je Alah uz njih. Sveti rat se isprva odnosio na zasjede i prepade usmjerene protiv mekanskih karavana ili na obranu od osvetničkih napada mekanskih Kurejšita. No s osvajanjem židovskoga utvrđenog grada Khajbera, džihad prerasta u osvajanje teritorija za islam, u kojem stanovništvo ostaje živjeti pod uvjetima koje propisuje muslimanske vlast te stječe status "zaštićene manjine" odnosno *ẓimija*. Bitka za dobro utvrđeni i opremljeni Khajber bila je za muslimane golem vojni izazov, no Muhamed je primjenom pametne taktike uspio zauzeti to uporište a da muslimani nisu pretrpjeli značajnije gubitke. To je ujedno vjerojatno bila i posljednja muslimansko-židovska bitka u koju je muslimanska vojska ulazila s osjećajem neizvjesnosti glede ishoda. Židovska naselja u Arabiji nakon Khajbera više nisu predstavljala značajniju zaprjeku širenju islamske političke domene. Najteži muslimanski ratovi koji su uslijedili vođeni su protiv Grka, Perzijanaca, Berbera, kao i drugih arapskih plemena,[171] dok Židovi kao vojna, politička, ekonomska pa čak i religijska prijetnja polako, ali sigurno iščezavaju s povijesne pozornice kalifata.[172] Do Muhame-

170 *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, 1986-2004:Vol. II, str. 126.

171 Ovdje prvenstveno mislim na arapska plemena čija je pobuna ugušena za dvogodišnje vladavine prvoga kalifa Abu Bakera.

172 Zanimljiv povijesni kuriozitet je da su Židovi ostali politički beznačajni praktično sve dok je postojao kalifat, institucija vrhovnoga muslimanskog vođe ukinuta 1924. godine.

dove smrti, vojni sukob između muslimana i Židova načelno je bio gotov: Židovi su bili definitivno poraženi i podčinjeni pa oni od tada ustroj svojih zajednica i način života u islamskim zemljama uređuju unutar toga činjeničnog, kasnije zakonskog okvira. Oni ne dižu ustanke niti pokušavaju zbaciti islamsku vlast. Štoviše, tijekom širenja islama u vrijeme četvorice prvih kalifa Židovi izvan Hidžaza nerijetko su blagonaklono gledali na muslimanska osvajanja, uz neke primjere kolaboracije.[173] U kanoniziranim je izvorima tako ostala slika Židova kao naroda koji se – uz određene iznimke – iznevjerio Bogu i njegovim naumima, koji je odbacio Božjega posljednjeg poslanika i time na sebe svalio trajno prokletstvo, vidljivo u porazima koje su pretrpjeli i raspršenosti među narodima. Taj je Židov, kao i u kršćanskom diskursu, zavidan narodu na koji je prešao Božji odabir i u svojoj zavisti on sniva spletke i pakosti. No, za razliku od kršćanske srednjovjekovne mitologije, Židov je u islamu završio kao poražen i ponižen neprijatelj, u potpunosti nedjelotvoran u svojim pakosnim nakanama. Od pokušaja proklinjanja medinskih muslimana neplodnošću do pokušaja ubojstva Muhameda kamenom ili otrovom,[174] svaki se njegov zli naum izjalovio. Jedina židovska spletka koja je ostala donekle uspješna bila je krivotvorenje Pisma[175] i izbacivanje proroštava o Muhamedu, no ni u tome na koncu nisu uspjeli, jer ih je Prorok još za života porazio i ušutkao, a poganska su arabijska plemena listom hrlila u islam usprkos židovskom opovrgavanju istinitosti njegove religije. Čak i glede najveće židovske konspiracije u povijesti, deicida, zbog koje

173 Vrijeme četvorice prvih kalifa (632. – 661.) još uvijek je relevantno za oblikovanje ranoislamske misli budući da je u to vrijeme nastao velik broj hadisa, a mnogi povjesničari vjeruju kako je i Kur'an dorađivan još godinama nakon Muhamedove smrti.

174 Muhamed se za vrijeme bolesti od koje je umro u razgovoru s majkom Bišr ibn al-Bara, koji je umro od mesa u koje je otrov usula khajberska Židovka Zajnab, požalio na bolove navodno uzrokovane tim otrovnim mesom, koje je jeo tri godine ranije (Al-Tabari, 1987-1997:1584: VIII. str. 124). No ta tradicija se u klasičnom islamu ne tumači kao dokaz da je Židovka uspjela u svom naumu, nego je ona odraz želje da se proroku uz ostale vrline pripiše i ona najveća, a ta je mučeništvo, što Tabari i navodi.

175 Sura 5:70-71.

je Židov u kršćanstvu bio omražen, ali i smatran iznimno opasnim – jer posjedovanje moći da se ubije sam Bog ukazuje na krajnju zloću i neopisivu vještinu da se ona provede u djelo – u islamskoj je religiji on opet neuspješan. Prema islamskom viđenju Isusova života, naime, Isus uopće nije umro na križu, nego je njegova smrt bila samo iluzija:

> [...] i zbog njihovih riječi: "Mi smo ubili Mesiha Isaa, sina Merjemina, Božjeg Poslanika." A oni ga nisu ubili niti objesili, nego im se (to) pričinilo. […] Oni ga zaista nisu ubili.[176]

Židovi, prema islamskom učenju, iako su htjeli, nisu uspjeti ubiti Isusa, jer je Alah osujetio tu njihovu nakanu.[177] Time Židov i u islamskom, kao i u srednjovjekovnom kršćanskom diskursu, predstavlja biće prožeto zloćom, ali za razliku od kršćanskoga diskursa, židovska je zloća u islamskome jalova, nemoćna, nedjelotvorna i mizerna.

Zbog svih tih neuspjeha, vjerojatno najsnažniji sentiment koji su ranoislamski tekstovi potaknuli među muslimanima u odnosu na Židove bio je prijezir. U srednjovjekovnom je kršćanstvu prema Židovima uvijek postojala određena doza straha kao prema narodu sposobnu izvesti zlodjela "kozmičkih razmjera". Zato su Židovi nerijetko bili optuživani za izazivanje kataklizmičkih nesreća, poput širenja zaraznih epidemija ili gladi. U muslimanskom svijetu takvih optužaba nikad nije bilo, jer za njih nije postojala teološka podloga. Ma koliko željeli, Židovi nisu bili sposobni nadjačati i nadmudriti muslimane, a kamoli proizvesti kakvo veće zlo koje bi ugrozilo širu islamsku zajednicu. Bernard Lewis stoga s pravom zaključuje da je "glavna značajka Židova kako ih se gledalo i tretiralo u klasičnom islamskom svijetu, njihova nebitnost".[178] Harkabi, slično, piše da

176 Kur'an 4:157.

177 To je pojašnjeno u Suri 3:54.

178 Lewis, 1997:126. Prve optužbe u islamskom svijetu protiv Židova da su počinili ritualna ubojstva iznijeli su kršćani, ne muslimani.

se u kasnijim islamskim osvrtima na Židove često koristio kuranski izraz "poniženje i mizerija" (*el-dhilla wa-al-maskana*).[179]

U vremenima nakon dovršetka kanonizacije islamskih teksto-va, muslimani su se prema Židovima uglavnom odnosili upravo na način određen njihovom nebitnošću. Ni s jednim drugim neprijateljem Muhamed nije imao toliko sukoba i polemike; ni jedan drugi neprijatelj nije toliko puta bio u prilici ugroziti njegovo poslanje, misiju i život, a ipak svaki put podbacio. Muhamed je svu židovsku opasnost otklonio već za života pa muslimani s početkom kalifata s tom zajednicom više nisu imali nevolja. Na muslimanima je ostalo još samo da, kad za to dođe vrijeme, dokrajče židovsku zajednicu, no i to će, prema poznatom hadisu, biti rutinski posao u kojem će muslimanima pomoći i priroda:

> Neće nastupiti Sudnji dan sve dok se muslimani ne budu borili protiv Židova. Pa će ih muslimani ubijati, tako da će se Židovi skrivati iza stabala i kamenja. Kamen i stablo će govoriti: "O, muslimane, evo Židova iza mene, dođi i ubij ga." Osim stabla Garkad, jer ono je židovsko stablo.[180]

Ovaj hadis predstavlja određenu zagonetku upravo zbog svega gore rečenoga. Je li Muhamed ovo izrekao u vrijeme dok su Židovi još predstavljali određenu prijetnju? Ako nije, zašto bi je netko izmišljao? Goldziher je pokazao kako su mnogi hadisi osmišljeni nakon Muhamedova života te pripisani njemu uz navođenje prikladnog *isnada*. Zapisivali su ih muslimanski teolozi i pripadnici vladarskoga staleža kako bi njima potkrijepili neki nauk, ojačali svoj politički i vjerski položaj ili pak pobili ili ugrozili protivnički. Nerijetko

179 Harkabi, 1972:220.

180 Bostom, 2008:230 (http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/bukhari, pregledano 16. 1. 2011.). Hamas se u svojoj Povelji, u članku 7., poziva na ovaj hadis, uz napomenu da se nalazi i u Buhariju i Muslimu (Stav, 2001:393, vidi i Rabinovich & Reinharz, 2008:431-432), a navodi ga i jeruzalemski muftija El-Huseini u traktatu *Islam i židovstvo* o kojem će biti riječi kasnije.

su ih osmišljavali kako bi se kakvu protivniku obdarenom kreativnošću u sricanju hadisa uzvratilo istom mjerom.[181] Goldziher tako ukazuje i da

> …ne iznenađuje što među kontroverznim pitanjima o kojima se u islamu žučno polemiziralo, bila ona politička ili doktrinarna, nema ni jednoga za koje pobornici različitih pogleda nisu u stanju citirati određeni broj tradicija, odreda opremljenih impozantnim *isnadima*.[182]

U široj islamskoj zajednici stoljećima su se vodile rasprave o vjerodostojnosti pojedinih hadisa i nije rijedak fenomen da neki islamski teolozi određene hadise smatraju autentičnima dok ih drugi drže krivotvorinama. Načelno se može reći da su najšire prihvaćene Buharijeva i Muslimova zbirka. Autentičnost hadisa nije predmet ovoga izlaganja, no ono što je zanimljivo jest da bi se religijski i historiografski aspekti mogli donekle preklopiti upravo po pitanju mnogih hadisa o Židovima, u kojima je izraženo nepovjerenje i neprijateljstvo prema njima. Naime, islamski teolozi i vladari iz formativnog razdoblja islama nisu imali nikakva posebnog interesa izmišljati ih, jer su Židovi, kako smo vidjeli, do početka vladavine prvoga kalifa 632. prestali biti ne samo prijetnjom, kao što su bili prije uništenja tri medinska plemena i utvrde u Khajberu, nego i općenito relevantnim čimbenikom unutar muslimanske države. Taj aspekt čini upravo Muhamedovo autorstvo protužidovskih tradicija izglednijim. Ipak, kad sam tu metodu provjere autentičnosti hadisa predložio profesoru Sharonu, on se nije složio s time da je negativan prikaz Židova sam po sebi dostatan dokaz da se određeni hadis može s više vjerojatnosti povezati s Muhamedom. Njegov je argument bio taj da "značajan broj hadisa potječe izravno iz kuranske egzegeze".[183]

181 Goldziher, 1971:17-251, osobito vidi str. 43.

182 Goldziher, 1971:44.

183 Privatna prepiska elektroničkom poštom od 16. 1. 2011. Sharon u istom pismu kao primjer navodi Jahiza koji kao razlog mržnje prema Židovima u njegovo doba (9. sto-

Sharonovu tvrdnju donekle potkrjepljuje Ibn Kathirova *al-Sira*. Židovi su u njoj u još jasnijim tonovima prikazani kao neprijatelji Božji, kojima nakon propasti na ovom svijetu slijedi propast i na sljedećem, što jest kuranska misao.[184] Tijekom istraživanja ovih tekstova, pozornost mi je privuklo povećanje doze hvalospjeva na račun Sa'da, izricatelja smrtne presude Židovima Banu Kurejze koja se razvila u šest stoljeća između Ibn Ishaka (osmo stoljeće) i Ibn Kathira (četrnaesto stoljeće). Ibn Kathir je eulogiju Sa'du obogatio i proširio, ali temeljna misao iz obje *sire* je zajednička: Alah je bio toliko obradovan susretom s čovjekom koji je bez milosti izrekao presudu pogubljenja stotina Židova i porobljavanja njihovih obitelji, da se prijestol s kojega vlada potresao. Islamski izvori takvu celestijalnu aktivnost nisu zabilježili kod smrti ni jednoga drugoga muslimana, uključujući i samoga Muhameda.

Bilo da se radi o izvornim Muhamedovim porukama i djelima, bilo da se radi kasnijoj kuranskoj egzegezi, bilo da se radi o kombinaciji tih dvaju čimbenika, negativni opisi Židova iz ranoislamskoga razdoblja, budući da su kanonizirani, postali su neodvojiv dio religije islama. Sama imenica "Židov", na arapskom *Jehud*, u Kur'anu se spominje petnaest puta, svaku put u surama nastalima u medinskom razdoblju i najčešće u negativnom kontekstu.[185] Isti naziv u kanoniziranim hadisima također se najčešće javlja u negativnom kontekstu. I upravo kanonizacija toga sentimenta, koji u tolikom opsegu nije postojao glede kršćana jer je muslimanska zajednica za Muhamedova života s njima imala vrlo malo dodi-

ljeće) navodi tradicije u kojima su Židovi opisani kao neprijatelji muslimana u Medini.

184 Sura 98:6 (ovaj se *ajet* odnosi i na kršćane).

185 *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, 1986-2004:Vol. XI, str. 240. Izraz *Banu Israil* (djeca Izraelova) u Kur'anu se spominje 43 puta, i u mekanskom i u medinskom razdoblju, pri čemu se taj oblik često spominje kao referencija na biblijske Izraelce, a kako se u ranim tekstovima taj naziv manje rabio u negativnim kontekstima, u srednjovjekovnoj literaturi on postaje eufemizam za *Jehud* i oblik uljudnog obraćanja Židovima (članak "Yahūd u XI. svezku Brilove Enciklopedije islama na str. 239-242 predstavlja izvrsno uvodno štivo za istraživanje opisa Židova u islamskim svetim spisima i kasnijoj literaturi).

ra,[186] najvjerojatniji je razlog da je i u kasnijim stoljećima Židov, a ne kršćanin, percipiran kao glavni neprijatelj i širitelj vrednota protivnih islamu, iako je ugroza muslimanskim ekspanzionističkim nastojanjima tijekom cijeloga razdoblja kalifata zapravo dolazila od kršćana. Kuranski *ajet* koji to možda najbolje oslikava je onaj iz Sure 5:85 koji glasi:

> Ti ćeš svakako uočiti da su pravovjernicima najveći neprijatelji Židovi i oni koji Bogu drûga pripisuju. A svakako ćeš uočiti da su najbliži prijatelji pravovjernicima oni koji kažu: “Mi smo kršćani”. To je stoga što među njima ima svećenika i asketa i što se oni ne ohòlê.

Goitein, proučavajući protužidovske *ajete* u Kur’anu ukazuje da je Muhamed odbacivao kršćanske dogme žešće nego židovske pa ipak su Židovi objekt većeg antagonizma i kuranske polemike. I on misli da je glavni razlog “nesretno” poklapanje povijesnih zbivanja s trenutkom pisanja kanoniziranoga kuranskog teksta.

Židovske prilike tijekom nastajanja islamskog imperija

Između Muhamedove smrti[187] i prvoga velikog poraza muslimanske vojske u Bitki kod Poitiersa[188] prošlo je točno stoljeće. Izvori o muslimansko-židovskim odnosima iz toga razdoblja postaju sve brojniji, a značajan dio njih svjedoči da su se oni razvijali u smjeru

186 Š. Omerbašić u ranije opisanom kontekstu potrage za načinom sazivanja medinskih muslimana na molitvu navodi da “u Medini nije bilo crkava niti zvona” (Omerbašić, 2002:87), što je tvrdnja branjiva na temelju mjerodavnih ranoislamskih izvora.

187 Tardicionalna godina Muhamedove smrti je 632., premda ga neki nemuslimanski izvori spominju kao još živog u doba arapskih osvajanja Palestine (više o tome vidi u Crone & Cook, 1977:4).

188 Bitka je poznata i kao Bitka kod Toursa, a odigrala se 10. listopada 732. Franačka vojska kojom je zapovijedao Karlo Martel, djed Karla Velikoga, tada je porazila umajadsku vojsku pod zapovjedništvom Abd al-Rahmana, koji je u toj bitki poginuo.

koji je, sudeći po sadržaju izvora iz vremena Muhamedova života, nerijetko bio posve neočekivan. Savezništva između Židova i muslimana kao i određeni stupanj vjerskog zbližavanja u mnogim su krajevima, od Iraka do Palestine i Egipta, odnosima tih dviju zajednica počeli davati jednu novu nijansu. Muslimanska osvajanja zemalja izvan Arabije i promjene koje su s njima dolazile Židovima su uglavnom donosili poboljšanje životnih uvjeta, a ponegdje su, kao u Iraku, među njima raspirivali mesijanska očekivanja. Politički, ta su osvajanja u krajevima pod kršćanskom vlašću uglavnom značila prestanak brutalnog progona. Budući da su Židovi tijekom kratkotrajne perzijske okupacije Palestine 614. – 628. bili u savezništvu s Perzijancima, Bizantinci su ih, nakon što su povratili izgubljena područja, izložili nemilosrdnu progonu. Nekoliko godina prije islamskih osvajanja čak su ih pod prijetnjom smrću primoravali na konverziju na kršćanstvo. S dolaskom islamske vlasti životna ugroženost Židova je prestala. Njihove su se prilike pod muslimanskom vlašću u značajnom opsegu popravile, premda zbog toga ne treba zanemariti da su i dalje ostali građani drugoga reda.

Još zanimljiviji od političkoga je židovski vjerski pogled na islamska osvajanja. U mnogim krajevima izvan Arabije[189] Židovi i neke kršćanske sljedbe širenje islama doživjeli su kao početak ispunjenja mesijanskih proroštava. Cio je Orijent bio u prevratu; rušila su se kraljevstva, a stoljetna ustrojstva, poglavarstva i vlasti propadala su da bi se na njihovim ruševinama uspostavila nova. U nekoliko je godina došlo do korjenitih promjena u krajevima od Afganistana do obala Tihog oceana i Španjolske. Za Židove koji su iz naraštaja u naraštaj sanjali o povratku na Cion u tim je previranjima bilo lako razabrati eshatološka zbivanja kroz koja će Bog opet obnoviti njihov narod i zemlju. Arape, pustinjski narod s juga koji je govorio semitskim jezikom, mnogi su od njih vidjeli kao donositelje ne samo oslobođenja od bizantinske tiranije,

189 Islamski izvori prenose i slučajeve kada su Židovi iz Arabije povjerovali da je s adventom islama stiglo ispunjenje proroštava i dolazak "Očekivanoga" (vidi slučaj prijelaza na islam rabina Abdulaha b. Salama u Ibn Ishak, 2004:240), no oni nisu bili česti.

nego i posljednjih vremena pa čak i samoga Mesije, i to u liku drugoga islamskog kalifa, Omera ibn al-Kataba (634. – 644.), u islamskoj tradiciji poznatoga i pod mesijanskim nazivom *el-Faruk*, Izbavitelj,[190] koji su mu po nekim navodima nadjenuli Židovi i/ili kršćani.[191] Tako židovski spis *Nistarot* (Tajne) rabina Šimuna ben Johaija donosi poruku o izbavljenju Izraela kroz dolazak Išmaelova kraljevstva i "Proroka po Njegovoj [Božjoj] volji".[192] U jednom od najranijih kršćanskih dokumenata u kojem se spominju arapska osvajanja Palestine, protužidovskom polemičnom traktatu *Doctrina Jacobi* koji je vjerojatno nastao 634., postavlja se pitanje povezanosti "proroka koji se pojavio među Saracenima" i Kristova ponovnog dolaska, što ukazuje na to da je mesijanska konotacija islamskih osvajanja među kršćanima bila prepoznata od samoga početka.[193]

Židovi, potaknuti mesijanskim i eshatološkim očekivanjima, u mnogim su područjima na koja se islam širio bili izrazito naklonjeni osvajačima pa Goitein navodi:

> Svagdje, a osobito u Palestini, Siriji i Španjolskoj, Židovi su aktivno pomagali muslimanskim osvajačima koji su ih smatrali saveznicima.[194]

Primjer aktivne židovske kolaboracije s Arapima može se naći u arapskom osvajanju Hebrona i Cezareje, u kojem su novopridošlim

---

190 Crone & Cook, 1977:5.

191 Tabari navodi dva izvora toga zagonetnog Omerova nadimka. Prvi je, prema tradiciji koja se poziva na Aišu, Muhamed, a drugi je Narod knjige (Al-Tabari, 1987-1997:2729, XIV. str. 96).

192 Crone & Cook, 1977:4 i Hoyland, 1997:308-312. *Nistarot* je napisan sredinom osmoga stoljeća, no Crone i Cook tvrde da se on najvjerojatnije temelji na ranijem apokaliptičnom spisu koji je nastao nedugo nakon islamskih osvajanja (str. 4).

193 Kršćani su, pak, prema istom dokumentu, odbacili takvu povezanost, kao i to da je Muhamed istinit prorok: "U tome takozvanom proroku [Muhamedu] nema istine, samo prolijevanja ljudske krvi" (Hoyland, 1997:57).

194 Goitein, 1955:63.

osvajačima pomogli upravo gradski Židovi.[195] U spisu *Doctrina Jacobi* opisano je kako se Židovi raduju nakon što su Arapi ubili bizantskog časnika, a iz drugih dijelova teksta da se naslutiti da su neki Židovi služili u arapskoj vojsci.[196] Prema židovskim izvješćima iz Kairske *gnize*, Židovi u Iraku (Babiloniji) dočekali su kalifa Alija kao glasnika mesijanske eshatolohije, a neki čak kao samoga Mesiju. Omer je u Iraku susreo egzilarha (*roš galut*) Bostanaja, potomka Davidove loze, koji je zbog podrijetla i sam bio mesijanska figura. Omer je ostao impresioniran njime te mu je za ženu dao kćer svrgnutoga perzijskog šaha Hozroja II. Drugu njegovu kćer dao je Alijevu sinu Huseinu, čime su drugi imam šijitske sljedbe i vrhovni židovski poglavar postali zetovi. Srdačni odnosi između muslimana i židovskih prvaka u Mezopotamiji, koje su započeli Omer i Ali, nastavili su se i tijekom abasidskog razdoblja.

Ipak, muslimansko-židovski odnosi iz vremena širenja islama nisu jednoznačni. Prema prvome kršćanskom dokumentu u povijesti u kojem se Muhamed spominje po imenu, muslimani su dvanaest milja istočno od Gaze poubijali 4000 palestinskih seljaka i to “kršćana, Židova i Samarijanaca”.[197] Drugi izvori ukazuju na to da su Židovi skupa s Bizantincima branili grad Gazu od muslimanskih osvajača.[198] Godine 641. kalif Omer protjerao je Židove iz Khajbera, a njihovu imovinu razdijelio muslimanima. Zaplijenio je i imovinu Židova koji su živjeli u naseljima doline Wadi al-Qura, a Židove iz Nadžarana na jugu Hidžaza protjerao je u Irak, u Kufu.[199]

---

195 Stillman, 1979:23; primarni izvor o osvajanju Hebrona u prijevodu na engleski nalazi se na str. 152.

196 Hoyland, 1997:527-528.

197 Dokument *Prezbiter Toma*, nastao oko 640. godine u Hoyland, 1997:120; vidi i Donner, 2010:106

198 Stillman, 1979:24

199 Al-Tabari, 1987-1997:2595, XIII. str. 176-177. Prema nekim izvorima Židovi iz Wadi al-Qure nisu protjerani budući da se ta naselja ne nalaze u Hidžazu nego u Siriji (vidi fusnotu 610 na str. 177).

Omerov pakt

Kako se islamski imperij širio, nametala se potreba zakonskog uređenja odnosa prema nemuslimanskom stanovništvu unutar njegovih granica. Ti su odnosi prema tradicionalnom tumačenju uređeni Omerovim paktom, dokumentom kojim je navodno postignut sporazum između kalifa Omera i jeruzalemskoga patrijarha Sofronija. Temeljem toga pakta, Sofronije je muslimanima predao Jeruzalem, a Omer je kršćanima zajamčio *ẓimijski* status zaštićene manjine (*ahl al-ẓima*). Omerov pakt potom je proširen na cio "Narod knjige" pa se u islamskom zakonodavstvu nije pravila razlika između Židova i kršćana. Goitein ukazuje kako je ovo izjednačavanje Židova i kršćana zanimljivo, budući da su muslimani na temelju Kur'ana mogli ozakoniti veću diskriminaciju Židova nego kršćana, ali to nisu učinili.[200] Premda je priča o nastanku Omerova pakta vjerojatno legenda, budući da Omer nije osobno zauzeo Jeruzalem niti postoje dokazi da je ikad bio u Palestini,[201] taj je dokument s vremenom postao glavni zakonski okvir za uređenje odnosa muslimana i *ẓimija* u islamskim zemljama. Prema njemu, *ẓimijima* je na muslimanskim područjima zajamčen život, vlasništvo i pravo bogoštovlja. Oni se, pak, obvezuju plaćati poseban porez (*džizija* i *harač*) te živjeti u podložnosti muslimanima. Nisu smjeli nositi oružje, jahati konja, udariti muslimana ni obraćati ga na svoju vjeru. Židovi i kršćani nisu smjeli graditi sinagoge i crkve ni popravljati postojeće,

200 Goitein, 1955:62, 64. Goitein ovo izjednačavanje statusa pripisuje, između ostaloga, židovskom savezništvu tijekom osvajanja, te prilikama u Iraku, koji je bio središte ranog zakonodavstva, a gdje je židovski prvak *roš galuta* uživao počasno mjesto na kalifovu dvoru (o odnosu kalifa i *roš galuta* postoje zanimljivi zapisi u kairskoj Gnizi, koja ih opisuje kao odnos dvojice mesijanskih ličnosti.)

201 Omerovo osvajanje Jeruzalema najvjerojatnije je plod kasnijih legendi, a ne povijesni događaj. Muslimanski vojskovođa koji je osvojio Jeruzalem bio je Amr b. al-'As (Busse, 1984:160-161); o razlozima iz kojih ga je islamska tradicija smatrala nedovoljno dostojnim vidi Busse, 1968:445. Jedna od legendi vezanih uz Omerovo osvajanje Jeruzalema odnosi se na njegovu izgradnju džamije na Hramskoj gori, koju muslimani nazivaju *al-haram al-šarif.* O toj džamiji danas postoje razne teorije, no u pamfletu koji je 1925. godine izdalo Vrhovno muslimansko vijeće, na čijem je čelu bio radikalni jeruzalemski muftija Hadži Emin, piše ono što je povijesna činjenica: od "Omerove džamije" danas nema ni traga, a Kupolu na stijeni nazivati tim imenom je pogrješno (al-A'lá, 1925:6).

ići u procesijama, glasno moliti, a morali su se i odijevati tako da se razlikuju od muslimana. Ovim su propisima kasnije, kako se pokazivala potreba poradi društvenih promjena, pridodavani i drugi pa tako *ẓimiji* nisu smjeli graditi kuće veće od muslimanskih, prodavati alkoholna pića, proučavati Kur'an, a njihovo sudjelovanje u obnašanju javnih službi bilo je ograničeno.[202] Usprkos tome što je Omerovim paktom ozakonjen status *ẓimija* kao građana drugoga reda, on je za Židove predstavljao značajnu promjenu nabolje, jer više nisu bili izdvojeni za šikaniranje; utopljenost u mnoštvu kršćana koji su s njima sada dijelili isti društveni položaj *ẓimija*, za mnoge je Židove koji su doživjeli vlast i kršćanskih i muslimanskih gospodara dolazak potonjih predstavljao stjecanje određenog vida društvene ravnopravnosti. Za Židove je značajno i to da su im muslimani po osvajanju Jeruzalema dopustili da se vrate i opet nastane u njihovu svetom gradu.

Glavni neprijatelj islamskom širenju bili su kršćani, isprva osobito Bizantinci. Nakon inicijalnih muslimanskih pobjeda koje su trajale do Bitke kod Poitiersa 732., kršćanske su vojske uspješno zaustavile širenje islama. Usprkos tomu, u mnogim islamskim tekstovima Židovi, a ne kršćani, i dalje su opisivani u negativnijem svjetlu. Muslimanski autor al-Jahiz (781. – 869.) u raspravi protiv kršćana postavio je pitanje zbog čega su muslimani više naklonjeni kršćanima nego Židovima, iako je kršćanska teologija i ekonomska moć za muslimane napadnija od židovske.[203] Njegovo je opažanje u skladu s već citiranom Surom 5:85. Al-Jahiz potom objašnjava kako je razlog tomu taj što su se Židovi u Medini suprotstavljali Muhamedu i sukobljavali s njime, dok sličnih sukoba između Muhameda i kršćana nije bilo.

> Borba protiv njih [Židova] bila je dugotrajna, iscrpna i sve je više izlazila na vidjelo. Rasla je gorčina, umnožavala se mržnja, a ne-

202 Stillman, 1979:25-26. Za opsežniju studiju koncepta *ẓimije* vidi Ye'or, 2001.

203 Goitein, 1955:63.

> prijateljstvo je čvrsto uspostavljeno. Kršćani, s druge strane, budući da su živjeli daleko kako od mjesta u kojem je Prorok, Alah ga blagoslovio i podario mu mir, primio poziv, tako i od mjesta u koje je iselio, nisu klevetali islam, nisu imali prigode kovati urote ni ujediniti se u rat. To je, dakle, prvenstveni razlog iz kojega su srca muslimana otvrdnula prema Židovima, a priklonila se kršćanima.[204]

Al-Jahizova opažanja činila su reprezentativan primjer muslimanskih teorijskih stavova, ali postupanja muslimana prema Židovima u narednim stoljećima uglavnom nisu bila određena njima.

Smanjivanje i nestanak židovske važnosti u islamskoj percepciji

Glavnina Muhamedove teološke polemike i vojnih ekspedicija bila je, kao što smo do sada vidjeli, usmjerena prema Židovima (i arapskim mnogobošcima), a ne prema kršćanima. U njegovoj neposrednoj blizini, Židovi su bili ti koji su predstavljali prijetnju – svojim teološkim znanjem i pitanjima na koja Muhamed nije znao odgovore, svojim političkim i vojnim utjecajem osnaženim savezima s arapskim plemenima te ekonomskom moći svojih zajednica koje su, marljive u poljodjelstvu i vješte u trgovini, prosperirale više nego arapske. No kako je većina židovskih zajednica u Hidžazu bila uništena ili svedena na *ẓimije* još za Muhamedova života, a osobito kasnije, kad se islamski imperij proširio i učvrstio, Židovi su prestali predstavljati prijetnju u bilo kojem obliku. Muslimanima i islamu od njih nije prijetila nikakva opasnost, bila ona teološka (židovstvo nije prozelitirajuća vjera), vojna, politička, ekonomska ili trgovačka (Židovi nisu imali državu, vojsku, flotu), a nije ih se moglo ni optužiti za subverzivnost ili lojalnost nekoj stranoj sili. Židovima u islamskom svijetu usto je bilo zabranjeno nositi oružje

---

204 Al-Jahiz, *al-Radd ʻala ʻl-Nasara* u *Thalath Rasaʻil*, 2. izdanje, ur. J. Finkel (Cairo, 1926.), engleski prijevod preuzet iz Stillman, 1979:169.

pa i jahati na konju. Kako su Židovi i u kršćanskom svijetu bili podložni sličnim mjerama, stereotip u islamskom svijetu o Židovu kao osobi lišenoj svake mogućnosti da ikoga ugrozi postao je uvriježen, a "Židovima najčešće pripisivana značajka bio je kukavičluk".[205]

Svaka od navedenih opasnosti islamu je prijetila gotovo isključivo od kršćana.[206] Tako su oni s vremenom postali prvenstveni – često jedini – objekt muslimanskog neprijateljstva, nepovjerenja, polemike i sukoba. Istodobno su kršćani, zbog svoje vojne moći koja je nakon inicijalnih muslimanskih uspjeha iz vremena *al-rašiduna* uglavnom bila veća od muslimanske, plijenili divljenje i zavist muslimana. Kako se u islamu vojna snaga povezuje s Božjom naklonošću,[207] na kršćane se nerijetko gledalo kao na skupinu koja je usprkos krivovjerju ipak na neki način dionik božanskih blagoslova. Njima se nije pripisivao ni kukavičluk ni nemoć pa muslimani prema njima nisu gajili stav prijezira ni nevažnosti, nego opreza i zabrinutosti. Kršćanskoj opasnosti muslimani su se odupirali vojno, ali i teološki. Golema većina muslimanskih polemičnih spisa odnosila se na pobijanje dogmi kršćanstva, a ne židovstva.[208] Tako je tijekom srednjega vijeka ranoislamski prikaz Židova kao grješna, opaka i perverznog naroda, s kojim je Muhamed imao toliko neprilika, u velikoj mjeri zanemaren. Bernard Lewis, uspoređujući važnost koja se danas pridaje Muhamedovu sukobu sa Židovima, tvrdi kako "klasična islamska literatura zauzima opušteniji pogled pa se prema sukobu sa Židovima odnosi kao prema relativno zanemarivoj epizodi iz prorokove karijere, koja je u svakom slučaju okončana njihovim potpunim porazom".[209] Kao poraženi, poniženi

205 Lewis, 1997:129.

206 I druge su zajednice neko vrijeme predstavljale prijetnju islamu, kao što su perzijski zoroastrijanci, berberska plemena ili kasnije Mongoli, no većina njih s vremenom je inkorporirana u islamski vjerski korpus.

207 Vidi Peters, 1991:298.

208 Lewis, 1997:126-127. Lewis kao rijetku iznimku islamskog teologa koji je opovrgavao židovstvo navodi Španjolca Ibn Hazma (994. – 1064.).

209 Lewis, 1997:128.

i prezreni, Židovi nisu bili dostojan objekt polemike i opovrgavanja, nego poruge. Kao kukavice i slabići, oni ne samo da muslimanima nisu pružali razloga za zabrinutost, nego su u njima poticali osjećaj nadmoći. Sami Židovi pak nisu pokazivali osobitu želju da se njihov status i imidž promijeni. Uglavnom su bili zatvoreni u svoje zajednice, gledali svoja posla i proučavali svoja sveta pisma, a njihove političke ambicije – osim u nekoliko epizoda koje su uglavnom neslavno završile – svodile su se na čekanje da dođe Mesija i obnovi kraljevstvo u Izraelu. Da je takav model muslimansko-židovskog suživota bio prihvatljiv za obje zajednice vidi se i iz činjenice da su židovske zajednice opstale pa čak i prosperirale u mnogim krajevima islamskoga imperija u kojima su kršćanske s vremenom gotovo nestale. Među takve krajeve spadaju dijelovi središnje Azije (današnji Uzbekistan) koja su nastanjivali nestorijanski kršćani, Jemen te cijela sjeverna Afrika. Istodobno, stoljetno središte židovskoga učenja i literarne kreativnosti Irak (Babilonija), takvim je ostalo i nakon islamskih osvajanja. A upravo u činjenici da su Židovi opstali i prosperirali u krajevima u kojima su kršćanske zajednice pod islamom iščezle, Barakat Ahmad vidi potrebu da se "ograničena narav i granice muslimansko-židovskoga sukoba promotre iz prikladne perspektive", iz koje se takav ishod više ne bi činio čudnim.[210]

Zlatno doba muslimansko-židovskih odnosa

Razdoblje od 900. do 1200. koje neki autori nazivaju "islamskom renesansom" predstavlja i razdoblje najboljih muslimansko-židovskih odnosa.[211] Iz kompleksnosti povijesnih prilika toga razdoblja, Stillman izdvaja smanjenje međureligijske polemike između mu-

210 Ahmad, 1979:125.

211 "Zlatno doba" muslimansko-židovskih odnosa u Španjolskoj je počelo i ranije, prema nekima već od samih islamskih osvajanja Iberijskog poluotoka ili najkasnije od vladavine Abd al-Rahmana u drugoj polovici 8. stoljeća (Gilbert, 2010:40).

slimana, kršćana i Židova općenito, jer je svaka od te tri vjere bila zauzeta obračunavanjem sa sljedbama i devijantnim pokretima unutar vlastitih redova. Židovi i kršćani u islamskim zemljama nenametljivo su počeli zanemarivati mnoge odredbe uvjetovane njihovim *ẓimijskim* statusom.[212] U to je vrijeme zapažena židovska trgovačka, gospodarska, kulturna i intelektualna aktivnost u islamskim zemljama te visok položaj koji su neki Židovi stekli. Križarski su ratovi u 12. stoljeću bili na vrhuncu, a kršćansko nasilje prema muslimanima i Židovima ostalo je, ne bez razloga, možda najvažnijom temom vezanom uz tadašnja zbivanja.[213] Muslimani i Židovi, osim što su u Levantu zajedno bili žrtve križarskih osvajanja, izgradili su bliskije odnose nego ikad prije i kasnije u povijesti. Iz njihovih odnosa iz toga razdoblja vjerojatno potječe do danas uvriježeni mit kako je suživot muslimana i Židova bio idiličan tijekom cijele njihove zajedničke povijesti, što je poremetio tek nastanak moderne izraelske države.[214]

Usprkos postojanju određenih kvalitetnih argumenata za objedinjavanje navedenoga razdoblja pod naslovom "zlatno doba", prilike nisu bile idilične ni bez sukoba. Jedna od najpoznatijih epizoda protužidovskoga (kao i protukršćanskoga) muslimanskog nasilja iz vremena "zlatnog doba" odnosi se na dio razdoblja vladavine egipatskog kalifa Al-Hakima (996. – 1021.). Prve godine njegove vladavine bile su obilježene izrazito tolerantnim stavom prema *ẓimijima*, što je bilo u duhu vladavine njegovih fatimidskih prethodnika. Godine 1005. Al-Hakim je u Kairu utemeljio institut za znanost, koji je brzo prerastao u bogatu knjižnicu klasičnih djela grčke filozofije i drugih spisa, islamskih i neislamskih. Taj institut, *bait el-hikma*

---

212 Stillman, 1979:40.

213 U vrijeme Križarskih ratova eskaliralo je kršćansko nasilje i protiv europskih Židova te su židovske zajednice u nekoliko gradova uništene. Kršćansko postupanje prema stanovnicima Levanta često je bilo izrazito okrutno, a pri osvajanju mnogih mjesta sve je stanovništvo poubijano, uključujući i lokalne kršćane.

214 Baletić tako piše: "Arapi se zapleću u sukobe sa Židovima tek u najnovije doba, točnije od prvih pretencioznih naseljavanja u palestinski prostor, dok su mnoge vjekove živjeli u slozi i najboljim odnosima" (Baletić, 1982:11).

(kuća mudrosti) nadahnuo je osnivanje sličnih knjižnica i u Iraku i Perziji.[215] Fatimidska vlast stvarala je ozračje prihvaćanja neislamskih filozofija i neislamskih podanika bez ustrajavanja na naglašavanju njihove inferiornosti u odnosu na islam i muslimane. Židovski ljetopisi prenose kako je početkom 1012. godine kalif osobno spasio dvjesto Židova od fanatika koji su ih, bijesni zbog liberalne politike fatimida prema *ẓimijima* htjeli poubijati.[216] No iste te godine kalif je neočekivano[217] i sam počeo progoniti Židove i kršćane. Vratio je na snagu zakone o vidljivom razdvajanju muslimana i *ẓimija* te dao da se poruše crkve u domeni njegove vlasti.[218] Na dan Pesaha, židovska četvrt Kaira spaljena je skupa s njezinim stanovništvom. Mnogi su se kršćani i Židovi, pod pritiskom progona, preobratili na islam. Dio Židova utočište je potražio u Jemenu. Sedam godina kasnije, Al-Hakim se opet predomislio i dopustio povratak novoobraćenih muslimana na svoje izvorne religije, što je bio nečuven postupak islamskih vlasti prema islamiziranim *ẓimijima*.

Pretežito blagonaklon stav vlasti prema Židovima očitovao se u procvatu židovske vjerske, filozofske i znanstvene misli te općenito u širenju kreativnog stvaralaštva i porastu materijalnog blagostanja. Središta židovske misli, koja su od davnina na Orijentu bila usredotočena na Irak, pomiču se prema zapadu i nalaze plodno tlo u Egiptu, Ifrikiji (Tunisu) i Španjolskoj. Židovi u mnogima od tih krajeva od desetoga stoljeća uživaju slobodu bavljenja trgovinom, a njihova marljivost i kreativnost donosi materijalni, kulturni

215 Vidi članak *Dar al-hikma* u *EI* (Vol 2:126-127) u kojem autor napominje kako je šijitska doktrina (a fatimidi čiji je vladar bio Al-Hakim bili su šijitska sljedba) "providala pogodno ozračje za razvoj grčkih znanosti".

216 Goitein, 1955:83. Iz spomenute se epizode da naslutiti kako neprijateljski stav muslimanskih masa prema Židovima nije nužno bio blaži u vremenima kad su vladari prema njima bili naklonjeniji; naprotiv, naklonjenost vladarske elite prema *ẓimijima* katkad je samo razjarilo narod te se ona u konačnici pokazala pogubnijom od ujednačenog stava umjerene diskriminacije.

217 Mnogi izvori smatraju da je Al-Hakim poludio pa se u povijesti često naziva i Ludim Kalifom.

218 Tada je srušena i crkva Svetog groba u Jeruzalemu, što je među europskim kršćanima rasplamsalo bijes koji je koncem toga stoljeća kulminirao pozivom na Križarski rat.

i duhovni procvat mnogih židovskih zajednica. Židovski prosperitet pridonosio je razvoju sveukupnoga društva, što su kalifi koji su Židovima u 10. stoljeću omogućili pokretanje bankarskih i trgovačkih djelatnosti dobro shvaćali. "Politike kalifa bile su pragmatične, utemeljene na čitanju njihovih osobnih interesa, a ne na čitanju Kur'ana."[219] U pojedinim krajevima islamskoga imperija, poput nekih andaluzijskih kalifata i emirata, sposobni i ambiciozni Židovi čak su postigli izvanredne političke karijere i uspeli se do samoga vrha vlasti. No njihov uspon u državnoj hijerarhiji katkad je kasnije doveo do uništenja njihovih obitelji pa i širih zajednica, jer su muslimanski klerici židovsku političku moć tumačili kao kršenje Omerova pakta, koje za posljedicu ima izuzeće od *ẓimijske* zaštite.[220]

Neki od najvećih židovskih srednjovjekovnih mislilaca, kao što su Saadia ben Josef Gaon (882. – 942.),[221] Juda Halevi (1075. – 1141.)[222] i Maimonides ili Rambam (1135. – 1204.)[223] živjeli su i stvarali u to vrijeme. Važan razlog stjecanja sloboda koje su nadilazile *ẓimijske* zakone ležao je u tadašnjim nositeljima islamske vlasti. Ifrikijom, a potom i Egiptom, ovladali su fatimidi, šijitska sljedba koju su sljedbenici klasičnoga sunitskog islama držali krivovjernom. Fatimidi se pak nisu osjećali obveznima pridržavati se

---

219 Ellis Rivkin u Epilogu *Muhammad and the Jews* (Ahmad, 1979:126).

220 Primjer je Samuel ibn Naghrela (Samuel ha-Nagid, 993. – 1056.) koji je duže od tri desetljeća bio vezir berberske kraljevine Granade. No nezadovoljstvo muslimanske zajednice zbog Židova na tako visokom položaju koje je tinjalo tijekom njegova života eskaliralo je kad ga je naslijedio sin Josip ha-Nagi. Godine 1066. muslimani su podigli ustanak, Josipa ubili i razapeli na gradskim vratima, a židovsku četvrt Granade uništili i masakrirali stanovništvo (Stillman, 1979:59, Goitein, 1955:70). Vidi i objašnjenje toga događaja koje daje B. Lewis, osobito protužidovske stihove pjesnika Abu Ishaka, kojima autor muslimanima objašnjava da odstupanje od vjere nije u ubijanju Židova, nego u dopuštanju nastavka njihove vlasti (Lewis, 1984:44-45).

221 Saadia je rođen u Egiptu, a kasnije je preselio u Babilon.

222 Halevi je veći dio života proveo u Andaluziji (Španjolskoj), no potkraj života došao je do zaključka kako je jedina domovina za Židova Erec Izrael te se uputio onamo. Umro je nedugo po dolasku u Svetu zemlju, tada pod križarskom vlašću.

223 Maimonides (poznat kao Rambam, što je akronim od Rabi Moses Ben Maimon) je rođen u Španjolskoj, odakle je zbog progonstva u vrijeme Almohada prebjegao u sjevernu Afriku, a potom u Egipat, gdje je služio kao dvorski liječnik. Smatra se jednim od najznačajnijih židovskih teologa i filozofa.

tradicionalnih zakona Omerova pakta, čiji je autor bio kalif kojega su šijiti smatrali uzurpatorom.[224] I njihovo tumačenje Kur'ana bilo je različito od sunitskoga: držali su kako on sadrži ezoterične poruke, zbog čega je doslovno shvaćanje kuranskih poruka, pa i protužidovskih, izgubilo na snazi. I na koncu, fatimidi su držali da je njihov vrhovni vođa imam nepogrješiv, da je nositelj božanskih ovlasti da sam uredi društvene odnose uključujući i one prema *ẓimijima* te da ne podliježe obvezi prihvaćanja mišljenja sunitskih teologa i klerika.[225]

Ipak, vjerojatno najvažniji razlog povećanju snošljivosti prema *ẓimijima* leži u smanjenju utjecaja religije na oblikovanje islamskih društava. U islamsku su misao ušle ideje grčkoga humanizma, a mnoga djela grčkih filozofa prevodila su se i komentirala na arapskom jeziku.[226] Razvitak intelektualne kreativnosti neodređene i neobuzdane striktnom religijom, napredak trgovine, učestalost putovanja u daleke zemlje i slijevanje raznolikih misli, znanja, vještina i tradicija, otvarala su diljem islamskoga svijeta nova svjetonazorska obzorja, u koja se podjela na muslimane i *ẓimije* nije uklapala. Sve to vrijeme čuo se i glas gorljivih pobornika povratka na religijske fundamente. Klerici su upozoravali kako *umet* kršenjem odredbi Omerova pakta zastranjuje od tradicionalnih načela islama. S vremena na vrijeme Židove bi zateklo progonstvo, ubijanje i uništavanje njihove imovine. U ovome razdoblju takvi su ispadi bili rijetki, no opasnost od njih uvijek je postojala. Židovi i kršćani živjeli su u nesigurnosti i neizvjesnosti, čiji stupanj ne treba prenaglašavati, ali ni zanemarivati.[227] Koncem toga razdoblja, godine 1229. dogodio se i neobičan sporazum, kad je ajubidski sultan Al-Kamil (1180. – 1239.) caru Fridriku II. (1194. – 1250.) predao

224 Šijiti su sljedbenici četvrtoga kalifa Alija i njegova potomstva. Oni smatraju da su prva trojica kalifa, Abu Baker, Omer i Osman, nepravedno i protupravno Aliju oduzeli primat koji mu je oduvijek pripadao.

225 Stillman, 1979:43.

226 Mnoga su djela grčke filozofije upravo u prijevodu na arapski jezik stigla do Europe.

227 Stillman, 1979:61-63.

Jeruzalem, Betlehem, Nazaret i neke druge palestinske krajeve, bez rata, nakon višemjesečnog pregovaranja. Tim sporazumom, čija je valjanost bila ograničena na deset godina,[228] kršćani su povratili izgubljeni Jeruzalem, s iznimkom muslimanskih svetih mjesta na Hramskoj gori. Ni sultan Al-Kamil ni car Fridrik nisu bili "fanatično predani svojoj religiji" i to je, čini se, bio jedan od važnijih razloga za njihov miran dogovor (ne treba zanemariti ni splet političkih okolnosti, o čemu više vidi u trećem svesku Runcimanove trilogije o Križarskim ratovima). No, religiozno muslimansko i kršćansko lokalno stanovništvo nije djelilo njihovu miroljubivost. Sultanovi podanici i imami na njega su se okomili optužbama i osudama. U Damasku je upriličeno javno žalovanje zbog izdaje islamske vjere. Fridrika, koji je već svakako bio izopćen, kler je optužio za sporazum s neprijateljima kršćanske vjere pa kad je dan nakon ulaska u grad, u nedjelju 18. ožujka ušao u crkvu Svetog groba kako bi nazočio misi, ondje nije bilo svećenika koji bi je vodio.[229] Fridrik se našao uvrijeđen stavom klera pa je nakon nekoliko dana s vojskom napustio grad i otišao u Jafu te se preko Akona i Cipra vratio u Europu. Samo nekoliko tjedana po njegovu odlasku imami iz Hebrona i Nablusa poveli su narod u napad na Jeruzalem. Kršćanima je u pomoć pritekla križarska vojska iz sjevernih krajeva; mir koji su sultan i car dogovorili nikad nije postao stvarnost.

---

228 Deset godina je najdulje razdoblje koje je sultan mogao ponuditi, sukladno načelu *Hudejbijskog sporazuma*.

229 Runciman, 1990:186-191. Runciman opisuje kako su sultan i car tijekom pregovaranja pokazivali uzajamno poštovanje i "divljenje", iako su nastojali nadmudriti jedan drugoga. Bio je to bez dvojbe prvorazredan diplomatski dvoboj u kojem je želja za mirom kod oba vladara igrala važniju ulogu od želje za ostvarenjem vjerskih ciljeva. Sultanov vjerski oprez vidio se i iz njegove zapovijedi da mujezin s el-Akse ne poziva na molitvu kad je car u gradu. Tome se usprotivio sam Fridrik, koji je pak zapovjedio da se smakne svaki kršćanski klerik koji se uspne na *Haram al-šarif*. Kad je došao do Kupole na Stijeni i vidio mreže razapete kako unutra ne bi ulijetale ptice, njegov je komentar bio da im je Bog umjesto vrabaca sad poslao svinje. Bio je to ciničan komentar, jer su muslimani tako nazivali kršćane (usp. Lewis, 1984:33). No to nije bilo doba za viceve na vlastiti račun. Osim ozlojeđenih kršćana, i muslimanski vjernici bili su zgroženi carevim nepoštivanjem vlastite vjere. Zgodan opis ovih zbivanja, kao i razlike u stavu vladara i naroda glede toga muslimansko-kršćanskog sporazuma, nalazi se u Omerbašić, 2005:222-224. Autor tu navodi da je kralj Kamil zaključio "najčudniji ugovor u povijesti".

Vjerska radikalizacija i obnova *ẓimijskog* statusa

Trinaesto stoljeće za muslimanske je zemlje predstavljalo jedno od najdramatičnijih razdoblja povijesti. Rekonkvista je u Španjolskoj ostavila još samo Granadu u rukama Maura; križari su do konca stoljeća još vladali mnogim dijelovima Svete zemlje, a obale sjeverne Afrike bile su pod udarom Europskih flota.[230] No najteži udar islamskom svijetu zadali su Mongoli osvajanjem Mezopotamije. Hulagu-kan, unuk Džingis-kana, osvojio je 1258. Bagdad, pogubio kalifa i tim činom dokrajčio samo srce islamskoga političkog uređenja – kalifat. U vrtlogu ratova i nemira, na vlast su se uspeli pripadnici nearapskih vojnih staleža. Novi vladari ne samo da nisu bili plemenita roda, obrazovani i odgojeni u duhu klasične i humanističke misli, nego su nerijetko bili bivši robovi. Rigidni vjerski ustroj popraćen fanatizmom brzo je istisnuo utjecaj humanizma, znanosti, filozofije i svjetonazora utemeljenog na pluralnosti misli. Raslojavanje muslimanskih društava na muslimane i *ẓimije* ponovno je uzelo maha. Tomu je osobito pridonio podređen položaj u kojem su se i sami Arapi muslimani našli u mnogim zemljama, poput Egipta, Palestine i Sirije, u odnosu na Mameluke, Seldžuke i druge nearape koji su zagospodarili nad njima. Nakon što su se sami našli podvrgnuti gruboj vlasti, Arapi su povratkom na religijska načela izvornoga islama i ranoislamskoga zakonodavstva sebi opet podvrgavali *ẓimije*. U Perziji i Iraku pod mongolskom vlašću položaj Židova, kršćana i šijita bio je povoljniji od položaja muslimana sunita, no tamošnje prilike s konca 13. stoljeća samo su primjer krhkosti *ẓimijske* sigurnosti. Židovski filozof Saad ibn Kamuna objavio je na arapskom jeziku knjigu o židovstvu, kršćanstvu i islamu, koja je razbjesnjela muslimane. Muslimansko je stanovništvo već bilo ogorčeno visokim položajem na koji su Mongoli uzdigli Židove pa su tu knjigu doživjeli kao vrhunac uvrjede, budući da je

230 Do konca 11. stoljeća Siciliju su od muslimanske vlasti oslobodili Normani, Vikinzi koji su prihvatili kršćanstvo.

sadržavala neke opaske o islamu koje klerici nisu odobravali. Ibn Kamuna je već 1284. morao pobjeći iz Bagdada. Masovni progoni mezopotamijskih Židova počeli su 1291. nakon što je ubijen židovski vezir. Nakon toga, diljem Irana i Iraka napadnuti su židovski službenici, a židovsko je stanovništvo progonjeno i ubijano. Dio Židova spasio se privremenim prelaskom na islam. Godine 1295. mongolska dinastija Ilkanida prešla je na islam, što je za Židove i kršćane značio definitivan povratak na *ẓimijski* status.[231]

Egiptom su 1250. ovladali Mameluci, koji su svoja područja uskoro proširili sve do Sirije i zapadne Arabije te Libije na zapadu. Sjeverna je Afrika podijeljena u tri kraljevine, iz kojih je kasnije nastao Tunis, Alžir i Maroko. Mameluci su 1260. porazili Mongole te su ratovali protiv preostalih križarskih uporišta u Levantu do konačnog poraza srednjovjekovnog križarstva. Uspješno vojevanje osnažilo je njihov autoritet u zemljama nad kojima su vladali te su – što je za Židove i kršćane od veće važnosti – na sebe gledali kao na branitelje čiste Alahove vjere, koja je tijekom stoljeća okaljana teološkim, filozofskim i društvenim zastranjivanjem. Tijekom četrnaestog stoljeća[232] na mamelučkim područjima u nekoliko je navrata redefiniran *ẓimijski* status Židova i kršćana, ukinute su ranije stečene olakšice i uvedena nova ograničenja. Povratak na načela zacrtana Omerovim paktom podrazumijevala su, između ostaloga, vidljivo isticanje *ẓimijske* pripadnosti kroz posebnu odjeću i znakovlje. Tijekom 15. stoljeća muslimanski sukobi s kršćanskim državama često su dovodili do raspirivanja neprijateljstva muslimanskog stanovništva prema kršćanima u svojoj sredini, no to je neprijateljstvo vrlo često pogađalo i Židove, kao pripadnike istoga *ẓimijskog* staleža. Usto je posljednje stoljeće mamelučke vlasti obilježilo i propadanje ekonomije te širenje smrtonosnih epidemija. Pod takvim okolnostima teško su živjeli i muslimani, a svoje

231 Stillman, 1979:65.

232 Mamelučke su vlasti 1301., nakon protuẓimijskih nereda u Kairu, pojačale nadzor nad poštivanjem odredbi Omerova pakta, koje je potvrdio i proširio sultan Malik al-Salih 1354.

nezadovoljstvo, izazvano čimbenicima nepovezanima sa *ẓimijima* ipak su nerijetko iskaljivali upravo na njima. Usprkos tomu, Stillman ukazuje na to da su židovske prilike pod mamelucima bile povoljnije nego u Europi, gdje su s početkom križarskih ratova počeli i sporadični pokolji Židova koji su trajali još stoljećima. Osim toga, Židovi su u mamelučkim zemljama bili stopljeni s kršćanskim mnoštvom, koje je s njima dijelilo sličan status i usud. U Egiptu su Kopti često bili glavni predmet mamelučkih iživljavanja nad *ẓimijima*. Europski su Židovi, s druge strane, uz relativno malobrojne heretičke skupine, bili jedina izložena i progonjena zajednica. Koliko je židovska stopljenost s kršćanima bila pogodna za njihovo izbjegavanje progonstva vidljivo je usporede li se mamelučke zemlje sa sjevernom Afrikom, u kojoj nije bilo domicilnoga kršćanskog stanovništva koje bi "apsorbiralo dio muslimanskog neprijateljstva prema nevjernicima".[233]

Orijent pod osmanskim imperijem

Kad su Židovi prognani iz Španjolske 1492. godine, najveći broj tih izbjeglica utočište je pronašao u zemljama pod turskom osmanskom vlašću. Dio njih naselio se u Egipat, Siriju i Palestinu, no uvjeti života pod Osmanlijama za Židove su bili puno povoljniji. Zato ne čudi što je većina Židova osmansko osvajanje Orijenta doživjela kao poželjnu i korisnu promjenu vlasti. Osim toga, prevrati koje je donijela smjena vlasti, kao i tursko osvajanje Carigrada 1453., među Židovima je opet potaknulo dugo uspavana mesijanska očekivanja. Jeruzalemski rabin, izbjeglica iz Španjolske, predvidio je mesijin dolazak 1530. ili 1531. godine. Mesija se nije pojavio, no Židovi su sve do fijaska Cvijeva pokreta Mesijin dolazak smatrali događajem koji samo što se nije zbio. Ta očekivanja pridonijela su povećanom doseljavanju Židova u Palestinu.

233 Stillman, 1979:75.

Osmansko je Carstvo Levantom ovladalo koncem 1516. godine, za vladavine Selima I. Okrutnog. Osmanski načelno blagonaklon odnos prema Židovima dodatno je potaknuo doseljavanje i izgradnju židovskih središta, osobito u Jeruzalemu te u galilejskoj Tiberijadi i Safedu.[234] Za vladavine Sulejmana Veličanstvenog (1520. – 1566.) Turci su izgradili zidine Staroga grada koje i danas opasuju Jeruzalem. U drugoj polovici 16. stoljeća Židovima je bilo dopušteno obnoviti zidine Tiberijade i u gradu osnovatiješivu. Najvažnijim središtem židovskoga učenja postao je Safed, gdje je utočište našao i rabin Josip ben Efrajim Karo (1488. – 1575.), autor najvažnijega zbornika židovskih zakona *Šulhan aruh*. Šesnaesto stoljeće donijelo je određeno blagostanje židovskim, kao i kršćanskim zajednicama diljem arapskih zemalja osmanskoga imperija. Osmanlije na početku nisu imali razrađen stav prema *ẓimijima*, pa je njihov odnos prema manjinama bio "načelno *ad-hoc* i liberalan".[235] Tome je najviše pridonosila učinkovita središnja vlast, zbog koje domicilno stanovništvo nije bilo izvrgnuto samovolji lokalnih turskih upravitelja. Taj aspekt osmanske vlasti zauvijek će nestati s pozornice povijesti do konca 16. stoljeća. Godine 1574. sultanom je postao Murat III. U sljedećih dvadeset godina vladavine on je obnovio mnoga ograničenja prema *ẓimijima*, a prema nekim izvješćima jednom je prigodom zapovjedio opći pokolj Židova u krajevima pod njegovom vlašću, od čega su ga navodno odvratili njegova majka i veliki vezir.[236] Od sedamnaestog stoljeća nadalje osmanski je imperij zapadao u sve veće rasulo, u kojem su nasilje, nepravda prema *ẓimijima* i nužnost podmićivanja turskih upravitelja postali svakidašnjica. U povijesti Palestine tako je ostala zabilježena vladavina Muhameda paše (1620. – 1625.) kao jedinoga čestito-

---

234 B. Lewis procjenjuje da je sredinom 16. stoljeća u Palestini živjelo oko deset tisuća Židova (vidi Stillman, 1979:89).

235 Stillman, 1979:91. Godine 1518. Murat-beg napao je židovsku zajednicu u Hebronu, koja je vjerojatno bila brojna i prosperitetna (vidi članak Moshe Shapira u *EJ*, Vol. 8. str. 746).

236 Stillman, 1979:92.

ga turskog upravitelja.[237] Pogoršanje židovskih uvjeta života pod osmanlijama nastavljeno je sve do početka devetnaestoga stoljeća, kad je napravljen puni krug, a židovske prilike na Orijentu opet postale vrlo slične onima kakve su vladale pred osvajanja Selima Okrutnog i dolaska osmanske vlasti četiri stoljeća prije.[238]

Neobičan vladar pojavio se u osamnaestom stoljeću u liku šeika Zahira el-Omera el-Zajdanija (1690. – 1775.), koji je ovladao Galilejom i primorskim gradovima od Sidona do Jafe. On je svoju vlast uspostavio neovisno o osmanskoj središnjoj upravi, zbog čega ga je damašćanski Sulejman-paša pokušao svrgnuti. Zahir je 1751. oko Akona izgradio zidine te se ondje nastanio, a osmanska vlast mu je 1768. čak priznala titulu "šeika Akona, emira Nazareta, Tiberijade i Safeda i šeika cijele Galileje".[239] Kako mu je vlast rasla, Osmanlije su u njemu sve više vidjeli prijetnju. Osmanska je mornarica nakon rata s Rusijom (1768. – 1774.) napala i osvojila Akon, a godinu dana kasnije Zahir je poginuo.

Zahir je, za razliku od svojih suvremenika na visokim položajima, uviđao važnost promicanja gospodarskog napretka zemlje te je vlast "temeljio ne samo na vojsci nego i na zdravoj ekonomiji".[240] U povijesti je ostao zapamćen kao vladar koji je bio izrazito tolerantan prema Židovima i kršćanima. On je potaknuo židovsko naseljavanje tada potpuno ruševne Tiberijade. Židove je u tome naseljavanju predvodio rabin Haim ben Jakob Abulafija II. (1660. – 1744.), koji je očekivao skori dolazak mesijanskog doba, a obnovu Tiberijade kao jedan od preduvjeta za početak eshatoloških zbivanja. U ratu Sulejmana paše i šeika Zahira Židovi su, na Abulafijin poticaj, stali uz Zahira te su čak datume dviju šeikovih pobjeda proglasili židovskim blagdanima. Prema nekim tradicijama koje su vjerojatno povijesno utemeljene, Zahir je židovsko naseljavanje

237 "Vladavina čestitoga Muhameda paše između 1620. i 1625. bila je čudo koje je posebno zabilježeno" (Avi-Yonah, Amiran, Rothschild *et al.*, 2006:40).

238 Stillman, 1979:94.

239 *EI* Vol. XI str. 393.

240 Isto.

Galileje potaknuo vjerujući u biblijska proročanstva o tome kako će zemlja procvasti kad se na njoj nasele Židovi.

POSLJEDNJA DESETLJEĆA OSMANSKE UPRAVE

Devetnaesto je stoljeće donijelo korjenite promjene na cio Bliski istok pa tako i u prilike pod kojima su živjele mnoge židovske zajednice. Te su prilike najviše izazvale europske sile, osobito Britanija i Francuska, koje su uspostavile kolonijalnu vojnu i političku nazočnost od sjeverne Afrike do Sirije. Muhamed Ali-paša (1769. – 1849.), Albanac koji je ovladao Egiptom nakon Napoleonova povlačenja, u prvoj je polovici 19. stoljeća osvojio i područja Levanta. Tamošnje je arapsko, a na sjeveru drusko stanovništvo, bilo nezadovoljno njegovom upravom, a bijes su iskalili na Židovima. Napadnuti su Židovi u Jeruzalemu, Hebronu i Tiberijadi, no najveći su pokolji izvršeni u Safedu 1834. i 1838. Muhamedov sin Ibrahim-paša u nekoliko je navrata intervenirao u obranu Židova te pogubio najodgovornije za pokolje, među kojima i upravitelja Safeda. Vladavina Muhameda Alija općenito je značila pomak nabolje za Židove, jer je vladar, koji se smatra utemeljiteljem modernoga Egipta, vladao više po uzoru na europska politička načela nego na šerijatske zakone i propise o *ẓimijima*. I turska izloženost europskim vrijednostima također je polučila postupno ukidanje ponižavajućih odredbi glede *ẓimija*. Svaki oblik harača ukinut je 1909. godine.[241] Osim europskih kolonijalnih sila, za Židove na Orijentu zauzeli su se i židovski filantropi, od kojih je poznatiji sir Moses Montefiore (1784. – 1885.). Godine 1860. u Parizu je osnovano društvo *Alliance Israélite Universelle*, čija je misija bila pomaganje Židovima gdje god bili izvrgnuti diskriminaciji ili zlostavljanju. Osmansko je Carstvo, usprkos promjenama koje su se polako probijale do "Bolesnika s Bosfora", i dalje ispunjavalo kriterije potrebne za djelovanje toga društva. Sredinom devetnaesto-

241 Stillman, 1979:97.

ga stoljeća, primjerice, britanska putnica Orijentom u Istanbulu je zabilježila opažanja vezana uz odnos muslimana prema Židovima, gdje je navela kako ih se smatra nekakvom "poveznicom između životinja i ljudi prije nego ljudima koji imaju iste značajke, koje grije isto sunce, hladi isti vjetar, koji su podložni istim osjećajima, pobudama, radostima i žalostima, kao i ostali smrtnici".[242] Besant i Palmer u putopisu iz 1871. bilježe "omiljenu temu" arapskih vodiča u Jeruzalemu: Sudnji dan. Prema njima, Isus [!] će u ime Boga Abrahama, Izaka i Jakova, predvodeći muslimane, počiniti masovni pokolj nad Židovima u Jeruzalemu i okolici. Te će Židove izdati stabla i kamenje iza kojih se skriju. Potom će "polomiti križeve i pobiti svinje, nakon čega će nastupiti Tisućljeće."[243]

Drukčije nevolje za bliskoistočne Židove u 19. su se stoljeću pojavile na drugom i pomalo neočekivanom mjestu – na području današnje Sirije i Libanona, domovini brojnoga kršćanskog stanovništva. Ti su kršćani tijekom stoljeća islamske uprave pretrpjeli mnoge progone, strahote i pokolje, koji nisu prestali ni u 19. stoljeću. (Primjerice, oko pet tisuća kršćana ubijeno je u protukršćanskim progonima u Damasku 1860.) Nemoćni protiv muslimana, neki su kršćani svoj očaj iskalili na Židovima. Početkom 19. stoljeća u taj dio Bliskog istoka stigli su srednjovjekovni europski mitovi o Židovima koji ritualno ubijaju kršćane kako bi njihovu krv upotrijebili za blagdanske obrede. Neki od prvih slučajeva takvih optužba zbili su se u Alepu 1810., Beirutu 1824. i dvije godine kasnije u Antiohiji. Najpoznatiji slučaj dogodio se 1840. u Damasku, nakon nestanka talijanskog kapucina fra Tome i njegova sluge Ibrahima Amare, za što su optuženi Židovi.[244] *Damaščanska afera* izazvala

242 Lewis, 1984:165.

243 Besant & Palmer, 1871:422. Stabla i kamenje koji izdaju Židove tema je hadisa iz Muslimove i Buharijeve zbirke o kojem je ranije bilo riječi, dok su "svinje" u muslimanskom diskursu uglavnom predstavljale kršćane, a katkad i Židove i kršćane (Lewis, 1984:33, 198).

244 Perry & Schweitzer, 2002:60-62. Više židovskih prvaka tada je podvrgnuto mučenju od kojeg su neki umrli. Nekoliko ih se, kako bi izbjegli daljnje mučenje, preobratilo

je veliku pozornost javnosti i na Bliskom istoku i u Europi. Sirijom se proširio "klasični" antisemitizam[245] pa su Židovi optuživani za ubijanje kršćana, ali i za urote kojima su navodno ekonomski, moralno ili na drugi način potkopavali društvo. Prva antisemitska djela u arapskom svijetu pojavila su se upravo među sirijskim i libanonskim kršćanima, koji su ih preuzeli iz Europe, najviše iz Francuske. U to vrijeme muslimani još uvijek nisu Židove vidjeli kao prijetnju u bilo čemu – Židov se još uvijek percipirao u skladu s islamskim izvorima kao objekt prijezira, a ne razlog strepnje – te će taj žanr među njima zaživjeti tek u dvadesetom stoljeću, kao rezultat sukoba arapskoga i židovskoga nacionalizma.[246]

Ključni trenutak za daljnji razvoj bliskoistočnih prilika bio je početak Prvoga svjetskog rata i uključivanje Osmanskoga Carstva na strani Njemačke 31. listopada 1914. Saveznicima je tursko-njemački savez nametnuo dvije ozbiljne prijetnje. Prva je bila da bi Turska i Njemačka preko Sirije i Palestine mogli ugroziti Sueski kanal. Druga je bila moguće pokretanje džihada protiv Saveznika, na koji bi carigradski kalif Mehmed V. mogao pozvati muslimane diljem osmanskoga imperija.[247] Premda je to bilo vrijeme u kojem je većina Europljana svete ratove percipirala kao stvar daleke i neponovljive prošlosti, britansko se razumijevanje te, tada još uvijek samo potencijalne problematike, iz današnje perspektive gledano, čini dalekovidnim i gotovo vizionarskim. Kalif je na početku rata još uvijek bio vrhovni religijski autoritet sveukupnoga islamskog

---

na islam, dok su drugi priznali zločin. Vlasti su objavile da su riješile slučaj, no bilo je jasno da su svi dokazi bili iznuđeni mučenjem. Fra Toma je bio uključen u neke sumnjive poslove i vjerojatno su ga ubili trgovci s kojima je bio u zavadi (o cijelom slučaju vidi *EI*, Vol. 5. str. 399-401).

245 "Klasični" antisemitizam ovdje znači antisemitizam koji ne proizlazi iz islamske tradicije nego iz srednjovjekovnih kršćanskih predrasuda o Židovima. Prema njemu, Židovi su inherentno opaki, sposobni izazvati razna zla i nesreće u društvu te su vođeni težnjom da ovladaju svijetom.

246 Stillman, 1979:104-107.

247 PRCR, 1937:16-17.

svijeta[248] te bi njegov poziv potencijalno imao snažan odjek među svim muslimanima, bez obzira na narod kojem pripadaju. Britanci su promptno otvorili pregovore s Arapima i obećali im osnivanje nacionalnih država ukoliko se svrstaju na njihovu stranu. Kad je Mehmed V. u studenome 1914. doista i proglasio džihad svih muslimana na britanskim, francuskim i ruskim područjima, njegov poziv na sveti rat većina muslimana je zanemarila (iznimka su bile neke muslimanske postrojbe Indijske vojske, punjabski muslimani u Singapuru i nekoliko libijskih plemena). Potencijalni globalni džihad završio je fijaskom.[249] Arapskom oglušivanju na džihad pridonijelo je s jedne strane buđenje arapskog nacionalizma,[250] koji je u osmanskoj imperijalnoj vlasti, a osobito u mladoturskom nacionalističkom pokretu sve više razabirao neprijatelja, a s druge utjecaj vješte britanske diplomacije. Arapi su britansko obećanje o neovisnosti nakon protjerivanja Osmanlija uzeli zaozbiljno pa su se mnogi Arapi, predvođeni Emirom Faisalom, podigli na ustanak i skupa s Britancima borili protiv Turaka. Sam Emir Faisal bio je zagovornik sjedinjenja svih Arapa u zajedničku državu, što je bila utopijska vizija, a dio nje bila je i suradnja s cionistima, o čemu će više riječi biti u sljedećim poglavljima. Na trenutak je izgledalo kako između konfliktnoga i uređenoga Bliskog istoka, na kojem uz arapske države postoji i židovska, uklopljena u skladnu raznolikost semitskog Orijenta, stoji samo vojni poraz Turske.

---

248 Kalifat je nakon 1517. s mameluka prešao na Osmanlije. Sultan Mehmed II. smatrao se kalifom od 1451., no tek je Selimu I. po osvajanju Kaira posljednji mamelučki kalif Mutavakil III. predao kalifat, čime je sveukupan islamski svijet podređen pod jedinstvenu vjersko-političku vlast. Hurgonje pak navodi da se osmanski sultani nisu žurili preuzeti i inferiorniju titulu kalifa, koju je prema ranijoj predaji morao nositi netko iz plemena Kurejšita. Sultani nikad nisu službeno objavili preuzimanje kalifata, no s vremenom se njihov kalifski autoritet počeo podrazumijevati (Hurgronje, 1924:67-68). Kalifat je ukinuo Kemal Ataturk 1924. godine. Od tada pa do danas ta institucija vrhovnoga vjerskog poglavara umeta više ne postoji, iako je zabilježeno nekoliko pokušaja njezina obnavljanja. Vjerojatno najpoznatiji je samoproglašenje hašemitskog emira i kralja Hidžaza Huseina (oca Abdulaha, kralja Transjordanije, i Faisala, kralja Sirije i potom Iraka), no njegov kalifat i kraljevanje Hidžazom odmah je prekinuo Ibn Saud.

249 Keegan, 1999:236-241.

250 Lawrence, 1991:45-48.

Zaključak: Dvojba iznošenja cjelovitosti muslimansko-židovskih odnosa

Misao da bi prošlost muslimansko-židovskih odnosa mogla na neki način biti relevantna za zbivanja u mandatnoj Palestini i kasnije u arapsko-izraelskim odnosima i sukobima nije nova. Jezična, povijesna[251] i "rasna"[252] bliskost Arapa i Židova tema je koja se u povijesti tih dvaju naroda s vremena na vrijeme pojavljuje od davnina, da bi nakon dolaska islama, koji je bliskostima pridodao i onu religijsku,[253] ona postala vrlo česta. U vrijeme jačanja cionizma argument "zajedničkog semitizma"[254] Židova i Arapa predstavljao je među europskim kršćanskim akterima koji su kreirali politiku Bliskog istoka jedno od uporišta vizije o izgradnji društva u kojem će ta dva naroda živjeti u skladu i slozi. Na "rasnu srodnost i drevne veze" arapskoga i židovskoga naroda pozvali su se i neki cionisti i muslimani, poput Weizmanna i kralja Faisala, koji su sklopili srdačan sporazum utemeljen na toj premisi.[255] Mnoge epizode muslimanske velikodušnosti prema Židovima, od dopuštanja da se vrate u Jeruzalem nakon islamskih osvajanja Svete zemlje do prihvata židovskih izbjeglica kršćanskoga progona, promovirane su kao primjer prepo-

---

251 Židovi smatraju da su Arapi Išmaelovi potomci od vremena Drugoga hrama (isto tvrdi i Kur'an), zbog čega se u različitim izvorima nazivaju *dodanim*, rođacima (Goitein, 1955:22).

252 Židovi i Arapi smatraju se semitskim narodima, no Lewis objašnjava kako je koncept "semit", kao i "arijevac", u rasnom smislu mit, koji je nastao iz znanosti koja je proučavala jezike (Lewis, 1997:43).

253 Lewis piše kako su židovska i muslimanska teologija načelno bliža jedna drugoj nego što je bilo jedna bilo druga kršćanskoj (Lewis, 1997:120). To je u skladu i sa stavom srednjovjekovnih židovskih teologa da ukoliko je Židov prisiljen na neko vrijeme obratiti se na drugu vjeru, između kršćanstva i islama treba izabrati islam. Za evaluaciju ove komparacije, s kojom se ja načelno ne slažem, ne stavljajući pod upit Lewisovo točno opažanje *percepcije* islama i kršćanstva od mnogih židovskih autoriteta, bilo bi potrebno najprije na temelju kanona, a ne uvriježene percepcije, definirati sve tri vjere, što nije predmet ove studije.

254 Vidi PRCR, 1937:7-8, gdje autori osim pozivanja na povijesne primjere skladnog suživota Arapa i Židova navode i njihov "zajednički semitizam" ("such force as there was in the common Semitism of the two peoples could operate unhindered").

255 Laqueur & Rubin, 2008:17.

znavanja muslimansko-židovske bliskosti. To su mahom bile raštrkane, prigodne epizode, katkad povijesne činjenice, katkad povijesni mitovi,[256] a najčešće polirani fragmenti puno složenijeg stanja[257] od praktične političke primjenjivosti. Njihovo je naglašavanje često imalo plemenitu svrhu; to je bio politički mudar i opravdan pristup, koji je u to vrijeme mogao polučiti danas gotovo nezamisliv mirotvorni uspjeh. Prema mom uvidu u tadašnje stanje, koncem razdoblja obrađenoga u ovom poglavlju, konfliktne povijesne teme vezane uz ranoislamsko kanonsko doba nisu predstavljale nikakav značajniji dio političkoga diskursa vezanoga uz cionizam ni na jednoj strani pa ni među vrlo religioznim muslimanima;[258] po pitanju njih kao da je na trenutak zavladao određeni "povijesni vakuum". I ne samo to; prije nego što je bliskoistočna islamska zajednica pronašla politički identitet u svom kanonu, pronašla ga je u panarabizmu koji je nakratko privukao i Arape kršćane.[259] No to je bilo nakon Prvoga svjetskog rata; do tada većina muslimana, s jedne strane, Židove još

256 Tako na primjer PRCR na str. 8 donosi tvrdnju kako je razdoblje progonstva Židova u dijaspori započelo ne u muslimanskom, nego u kršćanskom svijetu. Ako se pod progonom misli na grubo polemiziranje sa Židovima i sporadične nasilne izgrede, onda je to točna izjava povezana s činjenicom da kršćanstvo kronološki prethodi islamu. No ako se pod "progonstvom" misli na masovno protjerivanje i ubijanje pod pokroviteljstvom nositelja državne vlasti, onda nije; do takvih je zločina u kršćanskom svijetu došlo tek u vrijeme Križarskih ratova, što je četiri i pol stoljeća nakon Muhamedova života.

257 U istom je dokumentu prepoznato da su muslimani, Turci ili Arapi "bili tolerantniji prema kršćanima, [dok su] Židove smatrali sebi inferiornima".

258 Podsjećanje na ranoislamske protužidovske tekstove postat će okosnicom političkog djelovanja dijela muslimana tek pod vodstvom Hadži Emina Huseinija, o čemu će biti više riječi kasnije.

259 Kedourie u članku *Religion and Politics* prenosi razmišljanja nekih maronita, koji arapske kršćane među muslimanskom većinom smatraju manjinom kojoj je uvijek potrebna zaštita, a ona dolazi od imperijalnih sila. Tako kršćanstvo, Kedourie zaključuje, postaje "instrumentom imperijalizma", a izlaz iz toga neželjenog položaja bio bi "islam bez dogmi". Upravo takav islam pojavio se nakon Prvoga svjetskog rata. Razmišljanja maronita koje autor citira u sveukupnom arapskom kršćanskom korpusu predstavljaju manjinu (osobito uzme li se u obzir da su neki od njih konvertirali na islam ili izrazili spremnost to učiniti ukoliko bi pridonijelo svearapskim ciljevima). No Kedourijevo opažanje postojanja "islama bez dogmi" iz vremena zamaha svearapskog sentimenta fenomen je koji, siguran sam, zavrjeđuje podrobnija istraživanja kao jedinstven politički fenomen u arapskoj povijesti (Kedourie, 2004:324-325).

nije počela doživljavati kao ozbiljnu političku prijetnju, u kontekstu koje bi islamske kanonizirane poruke o obračunavanju s njima bile i najmanje relevantne. Pomisao da bi Židovi mogli vojno ugroziti muslimane bila je bez ikakva povijesnog presedana. Takvo što teško da je ikome u arapskom svijetu padalo na pamet, osim možda kao vic ili epitom za apsurd. Političko, društveno, ekonomsko, a osobito vojno jačanje cionizma velik dio *umeta* zatekao je nespremnim kao malo koji drugi fenomen s kojim su se muslimani u svojoj dugoj i burnoj povijesti suočili. Muhamedov sukob sa Židovima počeo se prikazivati kao "središnja tema njegove karijere" tek u moderno vrijeme; između ranoislamskih pobjeda nad Židovima i jačanja cionizma najvažnija židovska značajka u islamskoj misli, kako smo vidjeli, bila je kukavičluk i plahost, a njihov zajamčeni usud poniženje.[260] Među muslimanima, Alahova svemoć i superiornost islama nikad se nisu prestali percipirati kroz islamska vojna osvajanja i veličanstvene uspjehe na bojnom polju. Ti su uspjesi tada već bili događaji iz daleke prošlosti, no njihov izostanak iz suvremenih zbivanja nije predstavljao osobito problematičnu teološku kategoriju: u Kur'anu i drugim izvorima prepoznata je mogućnost da neprijatelj katkad bude jači, a muslimani slobodni od obveze vođenja džihada. Vojna superiornost europskih sila nad islamskim zemljama bila je činjenica s kojom je većina muslimana na Orijentu i drugdje vrlo mirno živjela već nekoliko stoljeća. Ono što je bilo *teološki* nezamislivo bila je mogućnost da *Židov* dosegne razinu takve moći. Apsurd "kozmičkih razmjera" bio bi da najprezrenija skupina od svih, Židovi, nadvlada najuzvišeniju od svih, islamski *umet*.[261] Ali tko bi se normalan zamarao brigom zbog nečega što je nemoguće?

---

260 Lewis, 1997:128-129.

261 Leon Uris u povijesnom romanu *The Haj* (Hadžija) donosi razgovor Arapa iz Palestine netom pred britansko povlačenje (dva desetljeća nakon razdoblja o kojem je riječ u gornjem tekstu), koji je fikcija, no sjajno oslikava veličinu opisanog apsurda. Walid Azziz, jedan od junaka romana, svojim se sunarodnjacima obraća ovim riječima: "Of all the infidels who have come here, none is more loathsome to us than the Jew. The mission against the Jew is like the milk of life for us. And now, for the first time in hundreds of years, there may at last be someone we can beat in a war" (Uris, 1985:101).

S druge strane, Židovski prvaci cionizma bili su mahom sekularni, obrazovani u duhu europskog humanizma, nezainteresirani za religiju najprije svoju, a onda i svaku drugu, uključujući i islam. Njihov glavni problem bili su pogromi u istočnoj Europi i širenje antisemitskih tekstova poput *Protokola cionskih mudraca*, a ne tamo neki srednjovjekovni ratovi u pustinjama Hidžaza i prigodna popratna mitologija. Pomisao o potrebi proučavanja kanonskih spisa naroda među koji su se doseljavali, kao tekstova relevantnih za kreiranje politike, golemoj većini njih nije padala na pamet.[262] Premda su Britanci već 1914. prepoznavali opasnost od džihada i na nju upozoravali, poljskim, litavskim i ruskim pionirima cionizma taj je previd teško spočitati, jer svrha džihada nije bio sukob sa Židovima, nego s kršćanima, utjelovljenima u kolonijalnim silama Britanije, Francuske i Rusije.

Političkim diskursom tako su dominirale teme povijesnoga muslimansko-židovskog sklada, tolerancije i suživota. I dok je takav pristup bio i razumljiv i opravdan sve do vremena kad vođom palestinskih Arapa postaje Hadži Emin el-Huseini, ustrajanje cionista i zapadnjaka na zapostavljanju kanonskih spisa na koje se radikalni klerik pozivao i nakon početka njegove političke karijere, meni ostaje zagonetkom. Istraživanje muslimansko-židovskih odnosa od prvih kontakata do modernih vremena je, usprkos radikalno novim političkim i društvenima prilikama koje su nastajale u Palestini tijekom 1920-ih i 1930-ih godina, a osobito nakon 1948., ostalo u domeni stvaranja znanstvene, a ne političke karijere. No ni na tom polju ne s izvrsnošću i izravnošću koja je krasila mnoga druga područja povijesne, politološke i teološke znanosti. Na zapadu je tijekom 20. stoljeća stasao cio naraštaj orijentalista i islamologa koji su povijest muslimansko-židovskih odnosa zapadnom čitatelju prilagođavali, a ne prenosili. Ranoislamsko protužidovstvo, a osobito Muhamedovo postupanje sa Židovima kako je zabilježeno u

---

262 Dvadeset godina kasnije njihovi se nazori nisu puno promijenili, sudeći po Wingateovim razgovorima s cionističkim vođama zabilježenima u njegovim životopisima.

kanoniziranim tekstovima, uglavnom se zanemarivalo ili ublažavalo. Neke ugledne sveučilišne nakladne kuće objavile su djela koja sadrže opise odnosa Muhameda i Židova toliko netočne i iskrivljene da graniče s cinizmom.[263] U javnosti, kao i značajnom dijelu znanstvene zajednice, uvriježilo se mišljenje kako je islamska vlast od Muhamedova vremena pa sve do nastanka cionizma prema Židovima bila blagonaklona, milosrdna i općenito puno pravednija od kršćanske. Kritički osvrti na islamski Orijent nakon objave Saidova *Orijentalizma* 1978. postali su krajnje politički nekorektni, a njihovi autori izvrgnuti opasnosti da ih se proglasi pristranim eurocentricima vođenima predrasudama prema islamu. Takvo se mišljenje proširilo u sferu politike i do danas nije ustuknulo pred povijesnim izvorima koji govore drukčije, a koji se tek u posljednjih desetak godina liberalnije objavljuju na Zapadu. Tvrdnja poznatoga islamologa Johna Esposita kako se islam pokazao tolerantnijom religijom prema Židovima i neortodoksnim kršćanima od kršćanstva[264]

---

263 Jedan od najgrotesknijih primjera na koje sam našao posljednjih godina je članak *Anti-Semitism amongst Muslims* autora Harisa Aziza (u zborniku radova Abbas, 2007:71-82). Autor na jednom mjestu nabraja nekoliko Muhamedovih srdačnih gesta prema Židovima, kojima je "postavio primjer poštenog odnosa" muslimanske zajednice prema njima. Radi se o trivijalnim djelima poput povjeravanja oklopa židovskom susjedu na čuvanje. Autor pokazuje krajnji cinizam navodeći Muhamedovu ženidbu Židovkom Safijom kao primjer njegove dobonamjernosti prema Židovima. Tu ženu, koju Aziz naziva "*Sufiah Bint Alnudair*, kći poglavara plemena *Nudair*" (str. 73), Muhamed je odabrao među židovskim zarobljenicama nakon Bitke kod Khajbera, koje su raspodijeljene muslimanskim pobjednicima. Ona i njezina obitelj bili su pripadnici židovskoga plemena Nadir koje je Muhamed ranije protjerao iz Medine i koji su utočište pronašli u Khajberu. Ibn Ishak, koji tu ženu spominje pod imenom Safiya d. Huyayy b. Akhtab, piše da je Muhamed njezina muža, Kinana b. al-Rabija, rizničara plemena Nadir, dao mučiti na vatri dok ne otkrije gdje se nalazi skriveno židovsko blago. Kad je Safijin muž od mučenja već bio na samrti, Muhamed je dao da ga se ubije odrubljivanjem glave. Muslimani su ubili i Safijina oca. Nakon što je Muhamed Safiju uzeo za ženu, jedan od muslimana, Abu Ejub, bdio je nad njim tijekom noći uz obrazloženje: "Bojao sam se za tebe [Muhamede] dok si s tom ženom zato što si ubio njezina oca, njezina muža i njezin narod..." Muhamed je nad Abu Ejuba zbog te očito opravdane zabrinutosti zazvao blagoslov (Ibn Ishak, 2004:758-767, str. 511-517; vidi i Harun & Ibn Hišam, 1998:207).

264 Esposito, 2002:121; problematičnost ove teze je u tome što je ona iznesena kao nositelj općenite istine, relevantne za sva mjesta i razdoblja židovsko-kršćansko-muslimanskih odnosa. Neosporno je da je ona točna pokatkad i ponegdje, primjerice 638. u Jeruzalemu ili 1492. u Španjolskoj.

ili profesora islamskih studija Farida Esecka koji je kao jednu definiciju džihada naveo “odupiranje aparthejdu ili promoviranje prava žena”[265] još uvijek se smatraju ozbiljnim povijesnim tezama. Jimmy Carter se u svojoj kontroverznoj knjizi *Palestine Peace Not Apartheid* i sam upustio u tumačenje povijesnih muslimansko-židovskih odnosa pa je napisao:

> Premda im nisu dana ista prava kao muslimanima, kršćani i Židovi u islamskim zemljama često su živjeli pod povoljnijim uvjetima nego nekršćani u kršćanskom svijetu, zato što je prorok Muhamed svojim sljedbenicima zapovjedio da prepoznaju zajedničke izvore njihove vjere kroz Abrahama, da časte njihove proroke i da zaštite njihove vjernike. Muslimanski su vođe favorizirali Židove pred kršćanima jer su ih smatrali manje kompetitivnima u širenju njihova političkoga i religijskog utjecaja.

Carter je naveo i izvor svoje teze, a taj je – egipatski predsjednik Anvar Sadat, tijekom pregovaranja s izraelskim premijerom Beginom u Camp Davidu.[266] Potaknut takvim pristupom tumačenju islamske povijesti, jedan je autor nedavno napisao: “Većina opisa islamske povijesti klizne preko [muslimanskih] osvajanja, kao da se radilo o prijateljskim preuzimanjima, koje se zapravo dogodilo na sveopće zadovoljstvo.”[267] Tu tvrdnju potvrđuje opći dojam utemeljen na srednjostrujaškom medijskom, obrazovnom i političkom pristupu toj temi. Ipak, ne treba zanemariti da su autori čija je glasovitost u znanstvenoj zajednici ispred Espositove, Saidove ili Eseckove (Goldziher, Goitein, Gil, Lewis, Crone, Cook, Harkabi, Stillman, Kister, Khadduri, Donner, Sharon, Hoyland, Gilbert, Karsh i drugi) objavili vrijedna djela koja daju objektivniji, cjelovitiji i uravnoteženiji opis kako islamskih osvajanja tako i složenih povi-

265 Pipes, 2003:261.

266 Carter, 2006:64-65.

267 Salzman, 2008:139.

jesnih odnosa muslimana i Židova te Židova i kršćana. No njihova djela uglavnom su teže dostupna, teže razumljiva čitatelju izvan struke, a nerijetko su i objavljena u skupim Brillovim izdanjima. Osim tih autora, čija djela spadaju u vrh svjetske akademske literature na području orijentalizma, hrvatski čitatelj može pronaći zanimljiva djela autora koji su o muslimansko-židovskim odnosima pisali koristeći se ranoislamskim izvorima. Dio te literature objavljen je tijekom Drugoga svjetskog rata, kad opisivanje Židova kao neprijatelja islama nije podrazumijevalo kontroverziju. Godine 1941. u sarajevskom časopisu *Muslimanska svijest* u četiri je nastavka objavljen članak *Kako je Muhamed a. s. uništio židove u Arabiji*.[268] Abdurezak Hivzi Bjelavac u Zagrebu je 1942. objavio Muhamedovu biografiju.[269] Među najzanimljivija djela za ovu studiju spadaju pamfleti jeruzalemskog muftije Hadži Emina *Islam i židovstvo*, *Govor prigodom otvorenja Islamskog središnjeg zavoda* i *Govor prigodom rodjendana Božjeg poslanika Muhameda*, sve objavljeno 1943. Od novijih djela tu je knjiga Admira Pozderovića *Muhamedova a.s. predskazanja*.[270] U svima tim djelima preneseni su ranoislamski izvori o Židovima bez ustezanja i nelagode. Istina, Hadži Emin je svoje pamflete pisao kao propagator nacizma, a izvore je prepričao zlurado i huškački, no to ne umanjuje njihovu vjerodostojnost. Sirijka Wafa Sultan, suvremena autorica i psihijatrica iz tradicionalne muslimanske obitelji, nedavno je na engleskom jeziku objavila zapaženu knjigu u kojoj bez ikakve zluradosti ili huškačkih poriva, nego s dubokom žalosti i zabrinutosti,

---

268 Bey, 1941.

269 Bjelavac, 1942.

270 Pozderović, 2004. Autor je u knjizi naveo mnoge hadise kojima ranoislamska tradicija predviđa uništenje židovskoga naroda, no ono sadrži i antisemitske optužbe koje podrijetlo vuku izvan islamske tradicije. Pozderović, primjerice, piše da je "Židovski lobi" doveo Njemačku do financijskog kolapsa nakon 1918. (str. 36.) te da će Židovi izazvati Armagedon "najveću svjetsku bitku ikad viđenu" (str. 61.). Ovo Pozderovićevo djelo u BiH je dobilo neku vrstu službenog odobrenja za objavu, sudeći po tekstu ispred Uvoda: "Na osnovu Mišljenja, broj: 03-15-2156/04, od 20. 8. 2004. koje je izdalo Federalno ministarstvo kulture i sporta FBiH, ova knjiga ocijenjena je kao proizvod kulturnog karaktera, na koji se ne plaća porez na promet proizvoda."

piše isto: razlozi arapskoga sukobljavanja s Izraelom su religijski, a "proizlaze iz neprijateljstva proroka Muhameda prema Židovima".[271]

Kvalitetnija i opsežnija djela na hrvatskom i bošnjačkom jeziku, koja nisu pamfleti nego ozbiljni, znanstveni, cjeloviti prikazi ranoislamskih izvora, mogu se naći u obradi Ibn Hišamove "Sire" *Poslanikov životopis* Abdusselama Haruna, koju je s arapskoga preveo Mustafa Prljača (Sarajevo, 1998.), u djelu Ševka Omerbašića *Poslanik i njegovi ljudi* (Zagreb, 2002.) te u nešto manjem opsegu u Rodinsonovoj knjizi *Muhamed* (Zagreb, 2000.). No u svim tim radovima, muslimansko-židovski odnosi iz vremena Muhamedova života prikazani su slično ili isto, a temelje se na istim ranoislamskim i kanonskim izvorima.

Ignoriranje ili reinterpretacija povijesti i kanona

Tvrdnje o islamskoj povijesnoj tolerantnosti prema Židovima u svojoj sredini u dvadesetom su stoljeću prihvatili i mnogi muslimani, što je misao uvezena u islamski svijet, njemu izvorno u potpunosti strana. Zato je nikad nisu prihvatili nositelji ideje islamskog buđenja, a "nedvojbeno je da su, povijesno gledano, oni u pravu".[272] Kako Lewis objašnjava, mit o muslimanskoj toleranciji zagovaraju muslimanski apologeti i apologeti islama, dok tradicionalna muslimanska društva niti su pružala jednakost nemuslimanima u svojoj sredini niti su se pretvarala da to čine.[273] Odnosi Muhameda i prve islamske zajednice prema Židovima, od prve do desete hidžretske

271 Sultan, 2009:188.

272 Lewis, 1984:4.

273 Lewis objašnjava da bi takve tvrdnje u njihovim očima značile zapostavljanje religijske obveze, a ne nekakvo dobročinstvo te da bi jednako postupanje prema pripadnicima istinske vjere i onih koji je svjesno odbacuju predstavljalo i teološki i logički apsurd (Lewis, 1984:4). U daljnjem tekstu Lewis navodi kako su i prilike i stavovi u kršćanskim zemljama bile slične te da se sve do nedavne povijesti tolerantnost nije smatrala vrlinom ni netolerantnost manom. On ukazuje i na to kako kršćanski kritičari islama tijekom povijesti muslimanima nikad nisu spočitavali to što svoje doktrine nameću narodima pod svojom političkom vlašću, jer se to smatralo normalnim, nego su im spočitavali teološku neispravnost tih doktrina (str 5-9).

godine i tijekom prvih godina kalifata, obilježeni su ponižavanjem, optužbama, polemikom, brutalnošću, sukobljavanjem, nasiljem, pljačkom i ubojstvima. Cijela kasnija muslimansko-židovska povijest može se proučavati metodom referiranja određenoga povijesnog trenutka na to kanonsko razdoblje: što je muslimansko društvo više slijedilo kanon, to su njegovi odnosi prema Židovima bili obilježeni dubljim ponižavanjem i većim stupnjem okrutnosti. Naprotiv, što je društvo više zanemarivalo kanon, "razvodnjavalo" ga drugim ideologijama, poput grčke filozofije ili europskoga humanizma, ili bilo prisiljeno svoje postupanje prilagoditi nekim drugim okolnostima,[274] to je odnos prema Židovima bio umjereniji i sa židovskoga stajališta podnošljiviji.

Ovdje se sada nameće pitanje i dvojba: što učiniti s tim podatcima. Treba li objaviti te ranoislamske priče? Treba li prevoditi i proučavati Ibn Ishaka (Ibn Hišama), Ibn Kathira i Tabarija u okviru povijesnih i politoloških studija pa i same politike? Treba li otvoriti raspravu o protužidovskim kuranskim ajetima i hadisima? Ta su me pitanja mučila otkako sam kao student na Hebrejskom sveučilištu prvi put čitao *Sirat Rasul Allah* i Tabarijev grandiozni *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk*. Kroz razgovore s Izraelcima koji su mi na to pitanje odgovorili negativno, kao glavni argument provlači se želja da se arapsko-izraelski sukob ne predstavi kao religijski onome dijelu muslimanske javnosti koji ga još ne vidi kao takvog. Pitanje koje se prirodno nadovezuje jest: koliki dio muslimanske javnosti relevantne za aktualne arapsko-židovske prilike spada u tu kategoriju? Posljednja previranja vezana uz "arapsko proljeće," kao i sve veći uvid u obrazovni i medijski sustav arapskoga svijeta, ostavljaju dojam da se ne radi o većini.

Naime, u velikom dijelu arapskoga i islamskog svijeta, ulomci o Muhamedovu progonu Židova ne samo da su općepoznati i da

274 Goitein, primjerice, navodi kako je Saladin kao pravovjerni musliman želio obnoviti diskriminatorne zakone prema nemuslimanima, no odustao je pod pritiskom europskih trgovaca (Goitein, 1955:72) od kojih je ovisila ekonomija njegove kraljevine.

se često spominju u kontekstu današnjih političkih prilika[275] nego su dio nastavnoga programa za djecu već od osnovne škole.[276] Militantne muslimanske skupine poput Muslimanskog bratstva, Hamasa, Brigada mučenika el-Akse ili Islamskog Džihada program svoga djelovanja temelje upravo na tim tekstovima (više o tome u kasnijim poglavljima). Njihovo skrivanje u konačnici se svodi samo na skrivanje pred zapadnim svijetom. Velik dio toga svijeta je, toplo ušuškan u svoje dobroćudne humanističke svjetonazore, u iskrenu tolerantnost prema svemu i svakome te u uvjerenje kako sve religije naučavaju mir, kako su svi ljudi duboko u duši dobri, a sukobi odraz nesporazuma koji se daju riješiti iskrenim i srdačnim dogovorom, pred stanjem pacifističke hibernacije. Židovi, čiji su se roditelji i djedovi iz slične hibernacije probudili u Auschwitzu, bdiju nešto pozornije. Mnogi od njih su mi na gore postavljeno pitanje odgovorili potvrdno, jer misle da ciljano zanemarivanje slike kojom su Židovi prikazani u ranoislamskim izvorima ne može pridonijeti miru na Bliskom istoku i da, općenito govoreći, mišljenje da će ciljano zanemarivanje ikojeg problema dovesti do njegova rješenja spada više u domenu terapijske psihologije nego ozbiljne politologije. Njih ne čudi da je upravo politička desnica, kako u Izraelu tako i u Europi i Americi, više zainteresirana za cjelovit uvid u relevantne religijske i povijesne podatke, budući da je sklonost prema političkom realizmu značajka te političke opcije, usprkos stalnim optužbama ljevice za ratno huškanje. Politička ljevica, pak, ostaje sklonija pacifističkom idealizmu – koji je katkad možda bolje

275 Kvalitetne prijevode na engleski jezik relevantnih i ažurnih tekstova, zbivanja i govora toga sadržaja s arapskoga i perzijskoga jezika donosi *Middle East Media Research Institute* (http://www.memri.org/content/en/main.htm), dok sadržaje medija, školskih udžbenika i vjerskih istupa na područjima Palestinske samouprave i Gaze prati *Palestinian Media Watch* (http://www.palwatch.org).

276 Koncem 2011. Fox News izvijestio je kako je u udžbenicima za deveti razred u Saudijskoj Arabiji učenicima objašnjeno da je "istrebljenje židovskoga naroda imperativ" (http://www.foxnews.com/world/2011/12/21/extremist-teachings-remain-in-saudi-textbooks-despite-kingdoms-claims-reform, pregledano 21. 2. 2012.). Udžbenici su rađeni za akademsku godinu 2010./2011., a prijevod je predstavio vašingtonski *Institute for Gulf Affairs*. Vidi i *2008 Update: Saudi Arabia's Curriculum of Intolerance*, 2008.

nazvati pacifističkim hibernatizmom – preferira slušanje filtrirane povijesti koja oslikava multikulturalnu idilu, izvor većine problema pronalazi u nepravedno raspoređenim materijalnim resursima, uvijek naglašava nepravdu koju je kolonijalni Okcident načinio koloniziranom Orijentu te bdije da se intelektualni kolonijalizam ne dogodi u znanstvenom proučavanju Orijenta od strane Okcidenta putem nametanja "zapadnjačkih vrijednosti".[277] Neki političari s lijevoga političkog bloka koji su upućeni u povijest, poput aktualnoga izraelskog predsjednika Šimona Pereza, čak zagovaraju tezu da bi povijest u politici, koliko je moguće, trebalo svjesno zanemariti. Na predavanju koje je imao u Zagrebu prije nekoliko godina, Perez je objasnio da zagovornici proučavanja povijesti kao relevantne za aktualnu bliskoistočnu politiku nameću argument da je to nužno kako se ne bi ponavljale stare pogrješke. Njegov odgovor na to bio je: "Ne budemo li pravili stare pogrješke, pravit ćemo nove." Ta misao može biti atraktivna u dijelovima zapadne Europe u kojima bespovijesnost već neko vrijeme postaje trend, no na Bliskom istoku, gdje povijest – obitelji, klana, plemena, naroda i religije – predstavlja sam temelj osobnoga identiteta,[278] ona nema privlačnosti niti postoje naznake da bi se to moglo promijeniti u nekoj predvidljivoj budućnosti. Moje je mišljenje da je povijest muslimansko-židovskih odnosa relevantna za kvalitetan uvid u aktualne političke prilike, i to cjelovita, nefiltrirana, nerafinirana i neprilagođena, povijest prenesena u skladu sa standardima znanosti, a ne aktualnih

277 Tako je, na primjer, Karen Armstrong, spomenuvši smaknuće sedam stotina muškaraca iz plemena Kurejza, ustvrdila kako se "taj čin ne smije sagledavati kroz prizmu etičkih mjerila našega doba" (Armstrong, 2008:67).

278 O identitetima na Bliskom istoku napisano je dosta akademske literature (primjerice *Culture and Conflict in the Middle East* P. C. Salzmana), no ja bih ovdje preporučio roman Leona Urisa *The Haj* te *Seven Pillars of Wisdom* T. E. Lawrencea. Zanimljiv primjer važnosti obiteljskog slijeda iznosi somalska autorica Ayaan Hirshi Ali u svojoj autobiografiji: "Somalska djeca moraju naučiti naizust svoje rodoslovlje: za njih gotovo da i nema važnije zadaće. Kada Somalac upozna neznanca, pitat će ga: 'Tko si ti?'. Potom će svaki nabrajati svoje pretke sve dok ne stignu do zajedničkog praoca" (Hirshi Ali, 2010:10). Woolbert u opisu dojmova koje je stekao druženjem s arapskim intelektualcima opaža i ovo: "Mnogi od njih posjeduju, ili su izmislili, dugačka rodoslovlja kojima dokazuju da su Prorokovi potomci" (Woolbert, 1938:320).

ideologija; poput povijesti Rimskih ratova ili Ruske revolucije. Zanemarivanjem, skrivanjem i ublažavanjem njezinih konfliktnih i kontroverznih dijelova, u doba velike dostupnosti informacija putem Interneta i drugih medija, i tako se u konačnici može zavarati samo kakav pospani student orijentalistike, no ne i ozbiljan akter bliskoistočnoga političkog djelovanja. Umjesto prikrivanja i ignoriranja potrebna je nova teološka i politička interpretacija tih tekstova, kojom bi se promicale vrednote miroljubivosti, jednakosti, nenasilja i dogovora. Suvremena povijest kršćansko-židovskih odnosa pruža ohrabrenje da takvo što nije nemoguće.

7.

RAZVOJ CIONISTIČKOG POKRETA I RELIGIJSKOG CIONIZMA

Israel Eldad, teoretičar revizionističkog cionizma,[1] definirao je dva[2] izvora cionizma te ih opisao kao jedan pozitivan i jedan negativan. Pozitivni izvor je "neprestana težnja židovskoga naroda do postigne otkupljenje, koja postoji od uništenja Hrama i početka izgnanstva". Među Židovima, on objašnjava, postoji drevno očekivanje Mesije koji će narod vratiti u njegovu zemlju, obnoviti Hram, pravednost i bogoštovlje te uspostaviti mir. Upravo zbog te nade Židovi su svoje obitavanje u drugim zemljama uvijek nazivali egzilom (izgnanstvom), a nikada emigracijom.[3]

Drugi, negativni izvor nastanka cionizma, Eldad vidi u antisemitizmu.[4] Antisemitizam je razbudio one Židove koji su asimilacijom izgubili dodir sa svojim židovstvom i prilagodili se, neki više, a neki manje, životu u nežidovskom miljeu. Usprkos lojalnosti društvima i nacijama u kojima su živjeli, te su iste nacije prema njima pokazivale nepovjerenje i neprijateljstvo. Tome nepovjerenju i neprijateljstvu Židovi su se suprotstavljali još većim stupnjem asimilacije, no u određenom trenutku dosegli bi točku koja pred-

1 Revizionistički cionizam je radikalniji ogranak cionističkog pokreta, čiji je najpoznatiji predstavnik Zeev Žabotinski.

2 Riječ je o izvorima prije uspostave Države Izraela, koja potom i sama postaje izvorom cionizma.

3 Eldad, 2007:17-18.

4 Eldad, 2007:19.

stavlja njezin vrhunac. Svaki od njih posebice tada je morao doći do zaključka da je jedini izlaz iz spirale neprijateljstva i asimilacije preseljenje u židovsku državu. Na tome se izvoru temelji politički cionizam, kako ga je Herzl zacrtao u *Der Judenstaat*.[5] Poput Herzla, i Ben-Gurion je u cionizmu vidio način političkog opstanka židovskoga naroda, premda se kod njega, za razliku od Herzla, katkad javljala i pokoja misao koja bi upućivala na biblijske argumente povratka na Cion.[6]

Ta se dva izvora, Eldad ispravno zamjećuje, izvorno nisu sjedinila. Religiozni Židovi isprva su bili vrlo suzdržani prema cionističkom projektu, što on objašnjava traumatičnim iskustvom posljednjega mesijanskog pokušaja povratka na Cion, koji je u 17. stoljeću predvodio Šabtaj Cvi.[7] Eldad potom dolazi do ključa razumijevanja modernoga religijskog cionizma: s vremenom je, on objašnjava, između dvaju navedenih izvora cionizma došlo do zbližavanja, koje je velikim dijelom povezano s trećim izvorom cionizma, a to je Država Izrael: "Taj plod cionizma postao je sjeme novoga cionizma..."[8]

Budući da je politički cionizam, onaj "negativni izvor", raskrčio put religijskome te mu kao organizirani i masovni pokret kronološki prethodio, bilo bi korisno ukratko se osvrnuti na njegov nastanak i temeljne postavke.

5 Herzl je usto vjerovao i kako će židovski egzodus iz nežidovskih zemalja za njih istodobno značiti i ekonomski napredak, odnosno "staleški uspon" (Herzl, 2010:48).

6 "Cionizam je istinski pokušaj da se postigne i ostvari opstanak židovskoga naroda. Židovski opstanak zasnovan je na ovo dvoje – na Državi Izraelu i na Knjizi nad Knjigama" (Ducovny, 1968:125).

7 Eldad, 2007:21. Šabtaj Cvi je bio židovski kabalist i rabin iz sedamnaestoga stoljeća koji je za sebe tvrdio da je mesija te je okupio veliko mnoštvo sljedbenika, ali se na koncu preobratio na islam. Eldad ovdje propušta prepoznati važnost Bar Kohbe kao lažnog mesije, budući da je židovski religijski oprez prema političkom mesijanizmu, kako sam pokazao u prethodnim poglavljima, proizvod Bar Kohbine pobune, a ne Cvijeve mesijanske karijere. Cvi je bio samo "podsjetnik" na važnost toga opreza čak i kad okolnosti na trenutak izazovu pojačanu mesijansku čežnju. Eldadovo prozivanje Cvija umjesto Bar Kohbe vjerojatno se može povezati s njegovim nacionalističkim pristupom tumačenju židovske povijesti.

8 Eldad, 2007:23.

Dolazak židovskih naseljenika i početak političkog cionizma

Početak masovnoga židovskog naseljavanja Palestine 1882. koje je poznato kao Prva *alijá*[9] izravno je poveziv s "negativnim izvorom" jer su ga potaknuli progoni Židova u Rusiji, koji su u tisućama stradavali u kozačkim pogromima. U krajevima u kojima nije bilo pogroma, židovske su zajednice sve više zapadale u neizdrživ položaj siromaštva i zapostavljenosti. Takozvanim "Svibanjskim zakonima" iz 1882. Židovima su ograničena prava, a ti su se zakoni s vremenom proširivali kako bi na koncu obuhvatili "svaki aspekt židovskoga života".[10] I u drugim istočnoeuropskim zemljama progoni i zlostavljanja pokrenuli su val iseljavanja, tako da je između 1880. i 1910. iz istočne Europe izbjeglo najmanje tri milijuna Židova.[11] Većina Židova koji su u to vrijeme iselili otišli su u zapadne zemlje, poput Engleske, britanskih kolonija i Amerike, a ne u Palestinu.[12] Dio Židova koji su u prvom valu useljavanja u Erec Izrael (Prva *alijá*) za novi dom izabrali upravo židovsku pradomovinu, to su učinili djelomice potaknuti vjerskim motivima. U tom je aspektu Prva *alijá* različita od kasnijih, kad su u zemlju mahom dolazili izrazito sekularni Židovi, mnogi gorljivi pobornici ideologije socijalizma i komunizma.

Doseljenike Prve *alije* u Palestini su dočekale već postojeće židovske zajednice, *hajišuv hajašan*.[13] Određeni broj židovskih obi-

9 Riječ *alijá* dolazi od hebrejskoga glagola *laalot*, uzići. Ona u sebi sadrži određeno vrjednovanje: kretanje prema Jeruzalemu iz ostalih krajeva Erec Izraela je uspon ili uzlazak (što se da objasniti zemljopisno, budući da je Jeruzalem na višoj nadmorskoj visini od okolnih krajeva pa je put prema njemu uvijek uzbrdo), a Jeruzalem i gora Cion iznad svih je gora (Izaija 2:2). Više u skladu s Izaijom 2:2 i nekim drugim dijelovima Pisma, kretanje iz svih ostalih krajeva svijeta prema Erec Izraelu također je u doba cionizma nazvan uzlaskom (*alijá*), jer je Erec Izrael na višoj duhovnoj razini od svih drugih krajeva svijeta.

10 Weizmann, 1949:17.

11 PRCR, 1937:11.

12 Morris, 2008:7.

13 Prema PRCR-u u cijeloj je Palestini 1845. godine živjelo više od 12.000 Židova (str. 12.), dok M. Kasapović navodi službeni popis prema kojemu je 1878. u Palestini živjelo 15.011 Židova i 447.454 Arapa (Kasapović, 2010:40).

telji u Erec Izraelu je živio tijekom cijele povijesti, no nemoguće je reći koliki broj njih se u 19. stoljeću mogao pozvati na neprekinut višestoljetni kontinuitet lokalnih korijena. Židovi su u manjim skupinama u Palestinu stalno doseljavali tijekom srednjega vijeka i kasnije, nerijetko potaknuti progonima u kršćanskoj Europi ili u drugim islamskim zemljama. Od početka 19. stoljeća dio doseljenika vodila su mesijanska očekivanja, kao što je bio slučaj sa sljedbenicima rabina Gaona iz Vilne (1720. – 1797.). Većina palestinskih Židova živjela je u Jeruzalemu, gdje su sredinom 19. stoljeća činili najmanje polovicu populacije. U Tiberijadi i Safedu bili su većina, a naseljavali su i druga mjesta među kojima i Hebron.[14] Montefiore je nakon prvoga posjeta Svetoj zemlji 1827. financijski potpomagao tamošnje židovske zajednice. Godine 1856. od sultana je dobio dopuštenje da Židovi kupuju zemlju u Palestini pa započinje osnivanje poljoprivrednih židovskih naselja (*jišuvot*), a 1860. dao je izgraditi prvo židovsko naselje izvan jeruzalemskih zidina *Miškenot šaananim*. Istodobno se u pomaganje palestinskih židovskih zajednica uključila i dinastija Rothschild. Motiviranost i marljivost novopridošlih europskih Židova te financijska pomoć bogatih židovskih filantropa koja je katkad bila vrlo izdašna, dijelove zapostavljene osmanske provincije između Sredozemnog mora i rijeke Jordan – od koje su velike površine na sjeveru činile močvare, a na jugu pustinje – polako su počeli pretvarati u zemlju pogodnu za život.[15]

---

14 Peters, 1984:199

15 O prilikama u Palestini pred masovno useljavanje Židova ne postoji puno vjerodostojnih izvora jer turska administracija nije vodila pouzdane evidencije niti je općenito skrbila za te krajeve. Danas je to pitanje, na žalost, više u domeni politike i ideologije nego povijesti. Podrobnije istraživanje statistika i njihovu evaluaciju s brojnim korisnim referencijama daje Joan Peters u svojoj dorađenoj doktorskoj disertaciji *From Time Immemorial* (Peters, 1984.). Primarni izvor koji razbija mnoge današnje mitove o postojanju "palestinske civilizacije" koja je prethodila židovskom useljavanju je Twainov putopis *The Innocents Abroad* objavljen 1869., dvije godine nakon što je autor sa skupinom hodočasnika prošao Svetom zemljom od Sirije preko Galileje, Samarije, Jeruzalema do luke Jafo (Twain, 1964:173-215; hrvatski je prijevod podijeljen u dvije knjige, a navedeni citat je iz druge knjige s podnaslovom *Ženama ulaz zabranjen*).

Početci političkog cionizma

Politički cionizam velikim je dijelom odraz europskih trendova i ideologija, među kojima je možda najvažnije prosvjetiteljstvo. Prosvjetiteljstvo ili *haskala* u 18. i 19. stoljeću privuklo je mnoge pristaše među Židovima središnje i istočne Europe i počelo stvarati potpuno novi židovski *self-image*. Židovi su na sebe počeli gledati kao na narod poput svakoga drugog naroda pa je, držali su zagovornici prosvjetiteljstva (*maskilim*), i za njih došlo vrijeme da iza sebe ostave religijska praznovjerja i prigrle racionalizam. Rješenja za osobne i nacionalne izazove istovjetna su onima drugih naroda: obrazovanje u modernim znanostima umjesto religijskoga te s vremenom osnutak vlastite države. Bio je to radikalan zaokret u odnosu na rabinsko gledanje na židovstvo, prema kojem su Židovi poseban i odabran narod, neusporediv s *gojima*, kojemu sve što se događa, pa tako i *galut*, predstavlja dio božanskog nauma sa svrhom. Proces sekularizacije među europskim Židovima koncem 19. stoljeća uzeo je maha kao nikada prije u povijesti.

Istodobno sa širenjem ideja prosvjetiteljstva među Židovima i razvojem *jišuva* u Svetoj zemlji, židovske su se prilike u Europi pogoršavale. Uspostava pokreta s ciljem osnutka židovske države predstavljala je logičan slijed u razmišljanju *maskilim* Židova. Najzaslužnija osoba za stvaranje političkoga cionizma, Theodor Herzl (1860. – 1904.), rođen kao Benjamin Zeev Herzl, poniknuo je upravo iz takva miljea. Herzl je bio mađarski asimilirani Židov, intelektualac koji nije mario za vjeru, kojega Sachar opisuje kao "židovskoga agnostika".[16] Razlog začetka njegova zanimanja za stvaranje židovske države bio je sličan Pinskerovu:[17] iznenadno

16 Sachar, 2001:41.

17 Leon Pinsker (1821. – 1891.), koji se smatra pretečom političkog cionizma, dugo je vjerovao kako će ideje prosvjetiteljstva i humanizma dovesti i do židovske ravnopravnosti u europskim državama. No nakon pogroma u Rusiji prestao je vjerovati da ikakva ideološka ili društvena promjena može promijeniti neprijateljsko raspoloženje nežidova prema Židovima te je 1882. objavio poznati spis *Autoemancipation! Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden*, kojim je Židove potaknuo na državotvornost.

shvaćanje da je antisemitizam problem koji su Židovi uzaludno pokušavali riješiti upirući se da se iskažu kao lojalni i marljivi građani država u kojima su živjeli. Sve dok Židovi budu živjeli među nežidovima, bit će predmetom njihova nepovjerenja i mržnje. U *Der Judenstaat* Herzl kao jedan od najvažnijih ciljeva okupljanja Židova u vlastitoj državi navodi prestanak antisemitizma. Židovsko preseljenje, po njegovu viđenju, dogodit će se racionalno, uredno, bez meteža i prevrata, te uz prijateljsku pomoć nežidovskih naroda i vlada.[18]

Herzlovo razmišljanje o uspostavi židovske države često je prožeto idealizmom pa i utopizmom, utemeljenim na uvjerenju o sveopćoj blagodati koju će židovsko iseljenje iz kršćanskih zemalja donijeti svim stranama. Herzl, primjerice, vjeruje kako će čak i antisemiti, potaknuti upravo antisemitizmom, pomagati Židovima u selidbi u vlastitu državu. Okosnica velikog dijela njegovih argumenata u prilog izvedivosti ideje cionizma je ekonomija: razvitak proizvodnje, pravedna raspodjela dobara, skrb za radnike. Važan dio teksta *Židovske države* čine razmatranja načina preseljenja židovskih dobara i kapitala, tako da ono ne izazove negativne posljedice po društva koja Židovi napuštaju, nego naprotiv, da se tim činom otvore mogućnosti zapošljavanja i promicanja poduzetništva među domicilnim kršćanskim stanovništvom na poslovima koje su dotad držali Židovi. Osim zapošljavanja, židovsko će preseljenje potaknuti i izvoz u europskim državama budući da će "židovski emigranti 'tamo u novoj zemlji' dugo [...] ovisiti o europskoj proizvodnji".[19] Slična logika usredotočenosti na ekonomski boljitak vidljiva je i u njegovim razmišljanjima o Arapima kojima, kao i većina drugih ranih cionista, pridaje malo pozornosti.[20] Relevan-

18 Herzl, 2011:24.

19 Herzl, 2011:85.

20 Penslar zgodno sažima Herzlovo viđenje Arapa prema uvriježenoj cionističkoj historiografiji: "Lokalni Arapi predstavljali su malo više od produljenja palestinskoga krajolika, a njihovo neprijateljstvo prema cionizmu, poput malarije, močvarna tla i kamenitih polja, bit će s vremenom raščišćeno primjenom primjerene kombinacije tehnologije i humanitarne aktivnosti" (Penslar, 2007:51). Drugi zanimljiv primjer

tnost religije u kontekstu razmišljanja o budućoj židovskoj državi, bilo kao pokretačke snage Židova prema državotvornosti, bilo kao čimbenika protivljenja nežidova cionizmu, u Herzlovoj se misli ne prepoznaje. Iz današnje, ali i iz šire povijesne perspektive, gotovo je komično njegovo nastojanje da uvjeri turskoga sultana Abdula Hamida II., s kojim se sastao u svibnju 1901., da Židovima ustupi dijelove Palestine, jer bi to donijelo političku i ekonomsku korist Osmanskom Carstvu. Herzl je bio uvjeren u to da nema smetnji za nastanak židovske države ukoliko se ekonomski i ideološki čimbenici poslože tako da rezultat jednadžbe bude pozitivna bilanca za sve strane. Čovjek se gotovo pita kako se toga nitko nije sjetio ranije. Racionalnost i naivnost u Herzlovu predviđanju rješenja na neprijateljstvo i siromaštvo kojima su mnogi europski Židovi bili izloženi više pristaju kakvome humanitarnom aktivistu nego političkom misliocu.[21]

---

prenosi Morris, a odnosi se na pismo jeruzalemskoga arapskog velikodostojnika glavnom rabinu Francuske, u kojem ga zaklinje da "u ime Božje, ostavi Palestinu na miru". Herzl je potpuno zanemario smisao pisma prema kojem će cionizam donijeti nemir među Arape te je ustvrdio da će im Židovi, naprotiv, donijeti materijalni boljitak (Morris, 1999:37). Penslar u poglavlju *Historians, Herzl, and the Palestinian Arabs* (Penslar, 2007:51-61) stavlja pod upit uvriježeni pogled povjesničara na Herzlov stav prema domicilnom stanovništvu u Palestini te iznosi detalje iz Herzlova dnevnika na temelju kojih kritičari optužuju vođu cionizma da je imao namjeru iseliti Arape iz Palestine. Autor dalje ukazuje na to kako su dijelovi njegova dnevnika nastali u vrijeme kad je Herzl patio od psihičkih smetnji nerelevantni te da kasniji program koji je sastavljao pokazuje visoku razinu socijalne osjetljivosti. U Herzlovim razmatranjima nema naznake njegova prepoznavanja potencijalne religijske problematike u odnosima domicilnoga palestinskog stanovništva i cionista, ali u nacrtu povelje iz 1901. u kojoj je predloženo osnivanje Židovsko-osmanske zemljišne kompanije, uz prijedlog o premještanju stanovništva uz izdašne naknade i poticaje, navedeno je i kako se premještanje ne odnosi na sveta mjesta i mjesta određena za bogoštovlje (str. 59).

21 Weizmann piše: "Njegov [Herzlov] cionizam započeo je kao neka vrsta filantropije. [...] Kako je on to vidio, ili se barem tako činilo, postojali su bogati Židovi i postojali su siromašni Židovi. Bogati Židovi koji su željeli pomoći siromašnim Židovima imali su značajan utjecaj u saborima naroda. Tu je, zatim, bio turski sultan, kojemu je uvijek nedostajalo novca, a koji je posjedovao Palestinu. Najlogičnija stvar bila je učiniti da bogati Židovi dadu sultanu novce da on dopusti siromašnim Židovima da odu u Palestinu" (Weizmann, 1949:44).

Chaim Weizmann[22] nastanak i širenje ideje cionizma među ruskim Židovima povezuje s ugnjetavanjem kojem ih je izvrgavala carska Rusija, kao i revolucionarnim pokretima koji su se rasplamsavali općenito među ruskim masama. On objašnjava kako se dio Židova pridružio revolucionarnom pokretu, dok je dio odabrao onaj "cionistički nacionalistički", za koji veli da je također bio "revolucionaran i demokratski".[23] Weizmann je potjecao iz duboko religiozne obitelji, a jedan je njegov stric bio rabin. No, on je od najranijih učeničkih dana više zanimanja pokazivao prema sekularnom obrazovanju i znanosti, za koje je vjerovao da predstavljaju važan čimbenik židovskoga preživljavanja u neprijateljskom svijetu.[24] Njegova potpora uključivanju sekularnih predmeta u židovske, do tada striktno vjerske škole dovela ga je u sukob s ultraortodoksnim Židovima koji su prijetili da će ga prijaviti policiji kao "ateista, revolucionara, Božjeg neprijatelja i remetitelja mira".[25]

Zanemarivanje vjere među nositeljima političkog cionizma antagoniziralo je mnoge ugledne rabine, koji su prosvjedima pokretu nanosili više štete od ikakvih političkih oponenata. Herzl ih zbog toga podrugljivo naziva *Protestrabbiner*.[26] Razdoru sekularne i religijske zajednice sekularni su cionisti pridonosili i provokativno se proglašavajući nasljednicima judaizma, kojima pripada pravo materijalističkoga tumačenja Biblije, kao i zamjene tradicionalnih religijskih vrijednosti vrijednostima nacionalizma.[27] No glavni razlozi neprihvaćanja političkog cionizma kod većine religioznih

---

22 Weizmann (1874. – 1952.) je bio predsjednik Cionističke organizacije 1921. – 1931. i 1935. – 1946. te prvi predsjednik Države Izraela (1948. – 1952.).

23 Weizmann, 1949:17.

24 Weizmann vrlo otvoreno piše o svome stavu prema nežidovima i obrazovanju: "O nežidovima sam znao malo, ali su mi oni od najranije mladosti postali simbolom prijetećih sila s kojima ću se morati nositi svom svojom mladenačkom snagom kako bih se izborio u životu. Stjecanje znanja za nas [Židove] nije toliko bio normalan proces obrazovanja koliko pohranjivanje u arsenal oružje kojim smo se nadali da ćemo se održati u neprijateljskom svijetu" (Weizmann, 1949:18).

25 Weizmann, 1949:26.

26 Sykes, 1953:159.

27 Gorenberg, 2006:19.

Židova nisu bili povezani s aktualnim zbivanjima i svjetovno-vjerskom polemikom, nego s puno dubljim i složenijim teološkim pretpostavkama o povratku u Erec Izrael, koje su se u rabinskom judaizmu uvriježile tijekom stoljeća izgnanstva.

Dvojba religijskog cionizma

Pojam "religijski cionizam" u ovoj se studiji primarno ne odnosi na osobe koje su cionisti, a usto su i religiozni.[28] Velik dio populacije izraelskih Židova mogao bi se svrstati u ovu potonju skupinu, budući da se pridržavaju nekih zakona židovstva, barem povremeno odlaze u sinagogu te slave ili obilježavaju najvažnije vjerske blagdane. Njihovi su pogledi na društvo, obitelj, pitanja etike, morala i drugo, dijelom određeni i njihovim židovstvom. Ti se pogledi potom u nekom obliku prelijevaju i na njihova politička stajališta. U nekoj opsežnijoj studiji utjecaja religije na politiku i oni bi predstavljali zanimljiv i relevantan objekt istraživanja i takva bi studija zasigurno pridonijela dubljem shvaćanju dotične teme. No oni nisu predmet ove studije. Pod religijskim cionizmom u ovom se istraživanju podrazumijeva cionizam kojim se u židovskom povratku u Erec Izrael, obnovi židovskoga političkog suvereniteta i kasnije, u postojanju Države Izraela te židovskoj prisutnosti u središnjim područjima biblijskih kraljevstava Judeje i Samarije prepoznaje ispunjenje vjerskih, načelno biblijskih[29] obećanja i proroštava. Dio toga cionizma čini mesijanizam i mesijanska eshatologija, koji potječu iz poslijebiblijskih tradicija i spisa. Taj je cionizam od njegova nastanka prožet mnogim nedoumicama te dubokim dvojbama i kon-

28 Usp. Spero & Pessin, 1989:14.

29 Židovska vjerska misao nastavila se razvijati i nakon kanonizacije Biblije pa je rabinsko židovstvo velikim dijelom utemeljeno na Talmudu, a rabin Alkalaj je, primjerice, nadahnuće za cionizam nalazio dijelom i u kabali (vidi Schwartz, 2002:161). No Biblija je temeljno referentno štivo i jedini kanon, iz kojega su na neki način nadahnuće crpili svi kasniji autoritativni židovski spisi.

troverzijama, koji se očituju u potrebi za kreativnim, katkad inovativnim tumačenjem tradicije, povijesti i samoga Svetog pisma.

Koncept spasenja, odnosno otkupljenja, u židovstvu je blisko povezan sa židovskim nacionalnim korpusom u cijelosti i nije samo pitanje osobnoga pomirenja s Bogom, kako je to slučaj u kršćanstvu. J. Koš čak tvrdi: "Spasenje, kao središnji motiv kršćanstva, nije bitan motiv židovstva",[30] a profesor Ratzabi iznosi misao da se "spasenje [u židovstvu] ne odnosi na sudbinu pojedinačnih duša, nego na sudbinu cijeloga židovskog naroda i židovstva".[31] Nije teško braniti pretpostavku kako u današnje vrijeme ne postoji ništa, ili barem ništa mjerljivo, što bi za sudbinu cijeloga židovskog naroda bilo važnije od izraelske države. Iz te pretpostavke i Ratzabijeve tvrdnje proizlazi da je Država Izrael najvažniji čimbenik židovske soteriologije. To je, dakako, gruba i možda pretjerana tvrdnja, no ona posjeduje određenu logiku i privlačnost, a korijeni su joj duboko usađeni u Petoknjižje, u knjige biblijskih proroka pa i u poslijebiblijsku rabinsku literaturu.

Židovsko otkupljenje, *geula*, prema drevnim i srednjovjekovnim shvaćanjima, značit će povratak Židova u Obećanu zemlju, život u skladu s halahičkim zakonima, dolazak Mesije, obnovu Hrama i hramskoga bogoštovlja te dolazak kraljevstva Božjega u Jeruzalem. Problem predstavlja kronologija: stvari se neće nužno odvijati tim redoslijedom. Svaka od navedenih stavki nalazi se u svetim spisima, ali njihov je položaj u kronologiji očekivanih zbivanja pitanje tumačenja. Zbog njih su, usprkos naizgled logičnom i jednostavnom zaključku da cionizam predstavlja ispunjenje židovskih vjerskih nadanja, razmatranja religioznih Židova o njemu puno složenija. Jedna dvojba religijskog cionizma je u tome tko će inicirati povratak Židova u Erec Izrael, Bog ili sami Židovi; hoće li prvo doći Mesija pa okupiti Židove na Cion ili će se Židovi najprije vratiti u pradavnu

30 Koš, 1999:223.

31 *Is There Religious Meaning to the Rebirth of the State of Israel after the Shoah?* u Oz, 2006:211-225.

domovinu i u njoj dočekati Mesiju? Hoće li Mesija doći nakon što svi Židovi budu držali Zakon ili će se Židovi vratiti Zakonu i Savezu kada dođe Mesija? To su, na određeni način, "jednostavnija" pitanja; dvojba religijskog cionizma ide još dublje: do definicije samoga progonstva. Naime, ako je Bog autor povijesti, ako je židovski narod zgriješio pred njim i ako je Bog zbog toga Židovima nametnuo kaznu i pokoru koju im je obećao u Bibliji,[32] onda je Bog autor i njihova egzila. Egzil (*galut*) dio je Božjega plana "popravljanja" (*tikun*) Židova, njihove pokore koja će ih u konačnici dovesti do pravednosti i izbavljenja (*geula*). U tome krugu "prekršaja, pokajanja i obnove"[33] Židovi moraju čekati na Božje smilovanje. Samovoljno prekidanje egzila i povratak "na Cion" u tom bi slučaju predstavljalo suprotstavljanje procesu spasenja koji je osmislio Bog.

Dominacija izrazito sekularnih židovskih aktivista i organizacija u pokretanju i utvrđivanju cionističkoga pokreta mnoge je religiozne Židove sablaznila upravo iz toga razloga. Ne samo da su ti ljudi, po njihovu viđenju, činili nešto za što nisu imali mandat nego su se svojim činom izravno usprotivili Božjim naumima. Religijski protucionisti zato su bili voljni pridonijeti suzbijanju ideje cionizma kako među Židovima tako i u drugim relevantnim kontekstima. No tijek zbivanja po osnutku Izraela mnoge je od njih ostavio zbunjene: temeljem židovskoga pogleda na povijest kao na način božanske objave, pojavila se dvojba tumačenja i toga dijela povijesti koja su činila "najneobičnija i najuzbudljivija zbivanja što se našem narodu događaju u gotovo dva tisućljeća".[34] Religiozan se Židov stoga lako mogao naći pred dvojbom između dviju krajnosti: je li povratak na Cion odraz Božjega smilovanja židovskom narodu ili plod židovskoga prkosa Bogu?

Uvid u religijski cionizam bio bi nepotpun kad bi se s njegovom analizom započelo u razdoblju nakon nastanka Izraela. Istaknuti su

32 Prijetnja izgonom Izraelaca iz Obećane zemlje česta je starozavjetna tema (Lev 26:33, Pnz 4:27; 28:64-67, Neh 1:8, Ez 12:15; 20:23, Zah 7:14 itd.).

33 E. Kedourie: *Judaism and Zionism in the Holy Land* u Sharon, 1988:289.

34 Spero & Pessin, 1989:41.

rabini, naime, još od devetnaestoga stoljeća, pa i ranije, pozivali Židove na povratak na Cion, sa svrhom započinjanja ili bolje u znak prepoznavanja da je započelo novo razdoblje u odnosu između Boga i njegova naroda. Neki od najpoznatijih začetnika religijskog cionizma, koji su u svojim djelima predstavili teološku argumentaciju za povratak na Cion, jesu rabini Alkalaj, Kalischer, Mohliver i Reines, a kasnije, već u Erec Izraelu, Avraham Izak Kook, Jehuda Maimon te Cvi Jehuda Kook.

Začetnici religijskog cionizma

Sljedbenici rabina Elijahua ben Šlomo Zalmana, poznatoga Gaona iz Vilne (1720. – 1797.) počeli su naseljavati Erec Izrael već početkom 19. stoljeća, očekujući dolazak Mesije godine 5600. židovskoga kalendara (1840.). Tu skupinu, nazvanu *prušim*, činili su prvi nositelji ideje kako je za postizanje otkupljenja potreban aktivizam te kako pasivno čekanje da Bog pokrene zbivanja, kakvo je stoljećima dominiralo židovskim ortodoksnim zajednicama, nije dovoljno. Sam Gaon iz Vilne nije ostavio djela sa sustavnom elaboracijom svojih misli pa se velik dio znanja o njemu temelji na zapisima uskoga kruga učenika. Skupa s njima u Palestinu su dolazili i Židovi iz zemalja istočne Europe i iz arapskih zemalja iz kojih su bježali pred progonima. Mesija se te 1840. godine nije pojavio, no došlo je do povećanog useljavanja Židova u Jeruzalem, a njihove su životne prilike zbog povoljnijih političkih prilika i darežljivosti židovskih filantropa postajale bolje. U drugoj polovici 19. stoljeća Židovi su zbog prenapučenosti grada počeli graditi naselja i izvan zidina Jeruzalema te su uskoro činili većinu stanovnika grada u odnosu na kršćane i muslimane zajedno. Potomci *prušima* su i nakon 1840. nastavili zagovarati mesijanski aktivizam, no sve brojnija aškenaska religijska zajednica tome se protivila.[35] Istodobno su se u Europi pojavili prvi utjecajni rabini koji su podrobnije izložili nauk

35 Za pregled povijesti mesijanskoga aktivističkog pokreta koji je potaknuo selidbu Židova u Palestinu početkom 19. stoljeća vidi Morgenstern, 2006.

mesijanskog aktivizma i viđenja povratka na Cion kao načina postizanja otkupljenja židovskoga naroda i ubrzanja Mesijina dolaska.

Za prvoga zagovornika religijskog cionizma modernog doba, ali i jednoga od "preteča cionizma",[36] uglavnom se uzima rabin Jehuda Alkalaj (1798. – 1878.). Alkalaj je rođen u Sarajevu, odrastao u Jeruzalemu, a rabinsku je službu obavljao u Zemunu.[37] Na temelju tumačenja biblijskoga i talmudskog teksta Alkalaj je zaključio da će *geula* doći postupno i da je povratak Židova u Erec Izrael prvi korak prema tome cilju. On je dijelio mišljenje većine tadašnjih rabina kako je konačno izbavljenje stvar božanske intervencije, ali je, za razliku od njih, vjerovao da je politički aktivizam židovskoga naroda nužan kako bi se proces izbavljenja pokrenuo. Prije Mesijina dolaska, vjerovao je, Židovi se moraju vratiti u svoju zemlju i opet izgraditi Hram.[38] Alkalaj se u svojim razmišljanjima o povratku na Cion referirao na povijest te na temelju biblijskoga zapisa iz knjiga o Ezri i Nehemiji, koje je perzijski kralj Kir poslao iz Babilona natrag u Erec Izrael kako bi naselili, obnovili i izgradili zemlju, zaključio da će se isto dogoditi i u predstojećem valu židovskog useljavanja u Palestinu. Alkalaj je smatrao ne samo da će nežidovski vladari biti oni koji će potaknuti židovski povratak u Erec Izrael nego i da se Židovi "ne smiju [naseliti u zemlji] osim po dopuštenju tamošnjih vlasti".[39] Alkalaj je, kao i kasnije Herzl i drugi prvaci političkog cionizma, vjerovao da će jedna od posljedica židovskoga povratka u njihovu pradomovinu biti pomirenje Židova i nežidova.

Neovisno o Alkalaju, slične je ideje zastupao i rabin Cvi Hirsch Kalischer (1795. – 1874.) iz pruskoga grada Leszna, danas u zapadnoj Poljskoj. Njegovo je najpoznatije djelo *Drišat Cion* (Potraga za Cionom), u kojem potiče Židove na preseljenje u Erec Izrael i bav-

36 Reinharz & Shapira, 1996:43.

37 Sachar, 2001:6, Goldwater, 2009:13-34.

38 Goldwater, 2009:15-18.

39 Goldwater, 2009:25.

ljenje poljoprivredom. On pragmatično nabraja koji su koraci nužni za uspostavu uspješnih zajednica: 1) otkup zemlje, 2) useljenje iz Rusije, Poljske i Njemačke uz financijsku potporu zajednica izvan Izraela dok useljenici ne postanu ekonomski neovisni, 3) osnivanje i obuka obrambenih straža i 4) podizanje poljoprivrednih škola.[40] Židovi okupljeni u Izraelu potom bi trebali prionuti na posao koji je glavni razlog njihova povratka u zemlju: obnovi Hrama i propisanom hramskom bogoštovlju. Dolazak Mesije bit će rezultat tih židovskih nastojanja, a ne iznenadno i neočekivano Božje djelo, koje će Židove zateći u dijaspori. Većina istočnoeuropskih rabina njegove je ideje odbacivala, ne samo iz teoloških nego i iz praktičnih razloga. Ukazivali su na to da su Židovi neiskusni u poljodjelstvu i nevični preživljavanju u divljoj i opasnoj sredini. Kalischer se pak pozivao na Nehemijine uspjehe obnove zemlje, kad je pola naroda bilo uposleno gradnjom, dok je druga polovica čuvala stražu.[41]

Premda se njegov "praktični mesijanizam" među mnogim europskim rabinima smatrao herezom,[42] Kalischer nije odustajao. Među europskim je Židovima prikupljao sredstva za financiranje *jišuva* te je sudjelovao u osmišljavanju prvih lobističkih strategija za komuniciranje s europskim vladarima. Usprotivio se zamisli da se njemačkoga kancelara von Bismarcka zamoli da od sultana traži olakšanje uvjeta za židovsku kupnju zemlje u Palestini iz straha da se taj pokušaj, zbog savjetnika koji su se protivili židovskom naseljavanju, ne okrene protiv Židova. No nisu svi njegovi prijedlozi bili pragmatični i realistični. Tako je u jednom pismu predložio da Rothchild sultanu kupi neku drugu zemlju u zamjenu za Palestinu.[43]

I Alkalaj i Kalischer u svojim su se djelima pozivali na talmudski stih iz *Ktuvot* 110b, prema kojem je Židov koji živi u Erec Izraelu kao onaj koji ima Boga, dok je Židov koji živi izvan Erec Izraela

40 Goldwater, 2009:41.

41 Neh 4:10-12.

42 Sachar, 2001:7.

43 Goldwater, 2009:53-55.

kao onaj koji nema Boga. Autoritativno tumačenje toga talmudskog teksta izložio je rabin Šlomo Efrajim Luntschitz (1550. – 1619.) u svome djelu *Kli Jakar* (Dragocjena posuda). On objašnjava kako Židovi mogu ispuniti prve dvije zapovijedi samo u Erec Izraelu, jer je Božje lice okrenuto prema židovskom narodu samo dok boravi u zemlji. U izgnanstvu već samim činom plaćanja poreza "idolopokloničkim svećenicima" oni krše drugu zapovijed i sudjeluju u štovanju drugih božanstava.[44] No Raši, od kojega je autor preuzeo misao o povezivanju poreza u *galutu* i idolopoklonstva, ustraje da Židovi i nakon izgona iz Erec Izraela nastave obdržavati zapovijedi, da stave *tefilin* i prave *mezuzot* kako im oni ne bi bili nepoznati kad se vrate u svoju zemlju. Rabin Kahane (1932. – 1990.) o tome piše:

> Bog je zasigurno dao Toru samo da bi bila u Erec Izraelu, jer samo ondje Židov je može ispuniti pravilno i potpuno. Nikad mu nije palo na pamet da oni drže zapovijedi izvan Zemlje. On im je zapovjedio da Toru drže i u egzilu samo zato da je ne bi zaboravili.[45]

Sredina i početak druge polovice 19. stoljeća, što je razdoblje u kojem su djelovali Alkalaj i Kalischer, obilježio je napredak u židovskoj nacionalnoj i vjerskoj emancipaciji diljem Europe i Rusije. To je kod mnogih Židova potaknulo optimizam i uvjerenje kako je njihova budućnost sigurna. Usto, već spomenuto širenje ideja *haskale* mnoge je Židove udaljilo od tradicije i vjere. Sekularni su Židovi svoju budućnost vidjeli u sredini u kojoj su živjeli i kojoj su se trudili iskazati pripadnost i lojalnost. Značajan dio europskih i ruskih Židova s vremenom je pristao na potpunu ili djelomičnu asimilaciju. Zbog svega toga, preteče cionizma su u zapadnom židovstvu zauzimali "marginalan položaj",[46] a značaj njihove misli

44 Levine, 2007:57-60.

45 Kahane, 1998:546.

46 Reinharz & Shapira, 1996:44.

prepoznat je tek kasnije, kad se antisemitizam pokazao snažnijom ideologijom od prosvjetiteljskog humanizma.

Protivljenje asimilaciji bilo je glavni pokretač cionističke misli rabina Samuela Mohlivera (1824. – 1891.). I on je, kao i njegovi prethodnici, vjerovao da se povratak Židova u Erec Izrael mora dogoditi mirno, zakonitom kupnjom zemljišta. I on je smatrao da ne treba čekati da se *geula* iznenada obruši nad židovski narod, nego je treba pokrenuti povratkom u židovsku pradomovinu. Mohliver je, naime, držao da su izgledi za spasenje kao ishoda pravednosti cijeloga naroda sve manji, upravo zbog povećane asimilacije i sve manjeg broja Židova koji su se držali Zakona. To će se, vjerovao je, promijeniti u Erec Izraelu. Proces kupnje zemljišta u Palestini od bogatih Židova time je zapravo istodobno bio i proces spasenja. On je Židove pozivao na kupnju što većih površina zemlje u sljedećih deset do petnaest godina, predvidjevši da će cijena zemlje u Palestini drastično porasti.[47] I Mohliver je, uz mesijanska očekivanja od povratka, njegovao pragmatičan stav prema funkcioniranju židovskih zajednica u Palestini. Istraživao je kvalitetu tla u pojedinim predjelima i opasnosti koje su vrebale od beduinskih razbojnika te davao savjete gdje je najpogodnije kupovati i obrađivati zemlju. Od lokalnih palestinskih rabina tražio je da ukinu zabranu učenja arapskoga i francuskog jezika, koji su bili nužni za bavljenje trgovinom i drugim poslovima. Mnogi su palestinski Židovi bili ovisni o milostinji europskih židovskih filantropa, a to bi se promijenilo, vjerovao je, ako bi stekli poslovna znanja i vještine te pokrenuli gospodarstvo.

Kada je potkraj života čuo za Herzla i njegovu viziju židovske države, bez zadrške ga je podržao usprkos snažnim sekularnim obilježjima Herzlova pokreta. U jednom od posljednjih pisama naglasio je i da nipošto ne treba prisiljavati sekularne da prihvate vjeru te da ne treba "pitati nikoga tko je došao obrađivati zemlju o njegovu

47 Goldwater, 2009:81. Njegovo se predviđanje obistinilo: između 1910. i 1944. cijena zemlje u Palestini porasla je i do 5.000% (Morris, 1999:38).

vladanju u svojstvu privatnog pojedinca – svi smo mi u nevolji i bit ćemo braća u obnovi”.[48]

Pitanje odnosa između sekularnih i religioznih cionista postalo je jednim od najaktualnijih i najkonfliktijih predmeta cionističkog pokreta u vrijeme djelovanja sljedećeg rabina koji je promicao religijski cionizam, Izaka Jakoba Reinesa (1839. – 1915.). Reines je 1902. nakon nekoliko godina promišljanja pristupio Svjetskoj cionističkoj organizaciji, o čemu je pisao u svom najpoznatijem djelu *Or Hadaš* (Novo svjetlo). Premda je cionizam bio sekularni pokret, Reines je objasnio kako sekularna institucija, za razliku od duhovne, nema duhovne temelje, ali mora imati moralne, kako bi za Židove bila prihvatljiva.[49] On je u povratku Židova u Palestinu vidio ispunjenje zapovijedi (*micva*) života u Erec Izraelu, a SCO je pomagao upravo u tome, u biti religioznom projektu. Ortodoksni su se rabini, očekivano, protivili njegovoj suradnji s cionistima, a njega su optuživali da udružen s njima pokušava ljudskom snagom ubrzati dolazak Mesije. Reines, pak, za razliku od svojih prethodnika, nije vjerovao da se otkupljenje može postići ili potaknuti ljudskim djelovanjem, a izgradnju Hrama u Jeruzalemu kronološki je postavio nakon dolaska Božjega kraljevstva. Usto je vjerovao i kako će, nakon što Židovi narodima među kojima žive rastumače Toru, ti narodi razumjeti vrijednosti judaizma te će pomoći Židovima da se vrate u svoju pradomovinu, pridonoseći time i vlastitom otkupljenju.

Osim s ortodoksnim rabinima, Reines se našao u sukobu i sa sekularnim cionistima, i to po pitanju obrazovanja. Reines je, naime, smatrao da cionistički pokret treba ostati isključivo politički i da se ne treba upletati u domenu židovskog obrazovanja i kulture. Prominentni cionisti poput Weizmanna željeli su pak oživiti kulturnu djelatnost, koja bi uključivala poučavanje Biblije, hebrejskog jezika, povijesti i zemljopisa Svete zemlje. Kako bi njihovo pouča-

48 Goldwater, 2009:87.

49 Goldwater, 2009:95.

vanje tih predmeta vodilo k njihovoj sekularizaciji, religiozni su se cionisti tome protivili. Do velike prepirke došlo je 1902. godine na Petom cionističkom kongresu, kada su ortodoksni članovi, koji su bili u manjini, umalo napustili pokret. Reines je tada jednu skupinu uvjerio da ostanu unutar Organizacije, ali u posebnom pokretu pod njegovim vodstvom, nazvanom *Mizrahi*, koji će kasnije prerasti u političku stranku.[50] Oni koji se nisu suglasili s njim te su napustili SCO udružili su se u pokret *Agudat Israel*. Taj je pokret kasnije postao strankom ultraortodoksnih Židova,[51] danas dijelom stranke *Jahadut HaTora HaMeuhedet*.

Već na prvoj konferenciji novoosnovanog *Mizrahi* pokreta, rabini su se očitovali da cilj cionizma nije postizanje ili ubrzavanje otkupljenja, nego spašavanje Židova od progonstva i asimilacije. Deklarativno distanciranje od mesijanizma i eshatologije vjerojatno je prvenstveno imalo za cilj pridobivanje naklonosti ortodoksnih rabina nesklonih usiljenu požurivanju Božje intervencije, koji su činili veliku većinu među europskim rabinima. Teško je pretpostaviti da je ono odražavalo uvjerenje svih, pa i većine članova pokreta koji su iznijeli to očitovanje i da oni u najmanju ruku nisu gajili ambivalentan stav prema tome pitanju. No da je i zacrtani cilj spašavanja Židova od progonstva bio iskren i nužan, pokazalo se 1903. na Šestome cionističkom kongresu.

Te se godine, naime, zbio "jedan od najozloglašenijih od svih modernih pogroma"[52] u glavnom gradu Besarabije, Kišinjevu. Kako je izbavljenje brojne židovske zajednice iz tih krajeva, ali i drugdje iz carske Rusije, postalo neodgodivo, Reines je nakon razmatranja argumenata za i protiv i uz cijenu duboke duševne agonije, pristao uz projekt privremenoga židovskog naseljavanja Ugande, što je neko vrijeme zagovarao i Herzl. Mnogi religiozni poslanici, ali i oni iz Rusije, takav su pak prijedlog smatrali skan-

50 Više o političkoj stranci vidi u Kasapović, 2010:167.

51 Isto, str. 166.

52 Mendelsohn, 1983:176.

daloznim i zatražili Herzlovo smjenjivanje. Reines, dakako, nije zagovarao trajnu zamjenu Erec Izraela Ugandom, ali taj umjereni, promišljeni pristup otkriva njegovu brigu za živote ljudi i vrednovanje života iznad trenutne "religijske korektnosti". Projekt naseljavanja Ugande kasnije je propao zbog drugih čimbenika. Reines je do smrti 1915. ostao djelatan u Cionističkom pokretu, zagovarajući veći utjecaj vjere i Zakona u njemu.

Najvažnije uporište pokreta *Mizrahi* do Drugoga svjetskog rata ostala je Litva, Reinesova domovina i "kolijevka pokreta". Mendelsohn objašnjava kako su razlozi tomu duboki vjerski tradicionalizam litavskih Židova kojim nije dominirao hasidizam, nepostojanje snažnoga ljevičarskog pokreta (osim nekoliko vođa, litavski su Židovi mahom odbacivali komunizam) te moderno židovsko nacionalno obrazovanje.[53] Te će tri značajke ostati važne u oblikovanju religijskog cionizma i nakon osnutka Države Izraela.

Religijski cionizam tijekom britanskog mandata

Britanija je nakon pobjeda koje je izvojevala nad Turskom tijekom Prvoga svjetskog rata postala, nakratko, najvažniji nositelj i glavni zagovaratelj stvaranja židovske države u Palestini. Najvažniji dokument kojim je otvoren put prema židovskoj državnosti jest pismo tadašnjega britanskog ministra vanjskih poslova Arthura Balfoura Lordu Rothschildu, poznato kao Balfourova deklaracija. Osim golemoga političkog značenja, Deklaracija je predstavljala ispunjenje preduvjeta koji je postavio rabin Alkalaj i što su potvrdili kasniji važni nositelji religijskog cionizma, a to je suglasnost narodâ glede povratka Židova na Cion.[54] Britanija je u to vrijeme bila jedini nositelj vlasti u Palestini, zbog čega je tumačenje odluke britanske

53 Mendelsohn, 1983:232-233.

54 Cionisti su Deklaraciju odmah shvatili kao "najvažniju internacionalnu izjavu potpore koju su ikad primili" (Morris, 1999:75).

vlade kao odraza Božje volje bilo u skladu sa židovskom tradicijom tumačenja političkih zbivanja koja seže do vremena povratka iz babilonskog sužanjstva.[55] To, naravno, ne znači da ju je većina rabina i teologa tako i protumačila; dapače, nije. No oni koji su već bili skloni viđenju cionizma u kontekstu otkupljenja dobili su snažan poticaj jer je Deklaracijom njihovo djelovanje postalo zakonito, a time i usporedivo s djelovanjem Ezre i Nehemije, a neusporedivo s Bar Kohbom, Šabtaj Cvijem i drugim nositeljima mesijanskih pobuna, s kojima se gotovo nitko iz tabora religijskog cionizma toga vremena nije htio poistovjećivati. Važnim korakom u postizanju konačnoga otkupljenja židovskog naroda Balfourovu Deklaraciju smatrao je i rabin Kook. [56]

Rabin Abraham Izak Hakohen Kook

Rabin Abraham Izak Hakohen Kook (1865. – 1935.) bio je jedan od najvažnijih teoretičara religijskoga cionizma i prvi od ovdje pobrojanih koji je preselio u Izrael u radnoj dobi i ondje nastavio rabinsku službu. Kook je vjerovao da je povratak Židova u Palestinu dio božanskoga plana otkupljenja, koji će biti ostvaren kroz aktivnu suradnju židovskoga naroda s Bogom. Bio je poznat po odvažnosti u primjeni pragmatičnih rješenja, čak i nauštrb uvriježenih halahičkih tumačenja, ukoliko su to zahtijevale okolnosti. Jednom je prigodom, dok je kao rabin služio u Žeimelisu (danas u sjevernoj Litvi, na granici s Letonijom), u zemlji izbila epidemija koja je tijekom svetkovanja Jom kipura zaprijetila i samom gradu. Kook je zaključio da bi jom kipurski post kongregaciju izvrgnuo pogibelji te je Židove pozvao da ga prekinu tako što je sam javno uzeo hranu. Slično je postupio i nakon što je 1904. postao rabin grada Jafe. Kada je 5670. (1909. – 1910.) nastupila subotnja godina (*šmita*), tijekom koje je Židovima u Erec Izraelu zabranjeno obrađivati zemlju, Kook je presudio dopuštenje rada kao *ad hoc* mjeru zbog ve-

55 Usp. Spero, 2000:325.

56 Goldwater, 2009:124.

likog siromaštva i opasnosti od ekonomskog kaosa, iako su mnogi rabini od autoriteta bili drukčijega mišljenja.[57]

Kook je smatrao da je kupnja i obrađivanje zemlje u Erec Izraelu od najveće religijske vrijednosti, da je istovrijedna sa svim ostalim biblijskim pravilima skupa. Budući da je upravo kupnja zemlje bila glavna djelatnost Židovskoga nacionalnog fonda (*Keren kajemet leisrael* ili KKL),[58] Kook ga je svrstao u halahičku kategoriju *pikuah nefeš* (spašavanje života), jer se zemlja nije osvajala ratovanjem, nego miroljubivo i zakonito. Neobičnost leži u tome što KKL nije promicao religioznost i držanje zapovijedi pa čak ni one o odmoru na subotnji dan.[59] Što se pak tiče života u Erec Izraelu, Prema Kookovu mišljenju on je, čak i ukoliko nije bio popraćen držanjem ni jednoga vjerskog zakona, od veće religijske vrijednosti nego život prema svim halahičkim propisima, ali u dijaspori. Sekularni doseljenici u Palestinu, smatrao je, svojim su pionirskim naporima bili nesvjesni vršitelji Božje volje, a njihovi pothvati bili su dokaz da je otkupljenje blizu.[60]

Zbog takva viđenja, Kook je bio zagovornik bliske suradnje sekularnih i religioznih cionista, što je ideološki oblikovalo pokret i stranku *Mizrahi*. Njegova usporedba na granici s poistovjećenjem Herzla s Mesijom sinom Josipovim[61] tijekom *in memoriam* eulogije utemeljitelju cionizma predstavlja jednu od Kookovih najzanimljivijih izjava. Sve to ne znači da je zanemarivao promicanje vjere među palestinskim Židovima; naprotiv, to je bila jedna od njegovih najvažnijih aktivnosti. Jednom je prigodom na čelu skupine rabina prokrstario zemljom kako bi ispitao duhovno stanje među naseljenicima i potaknuo ih na držanje zapovijedi, što nije polučilo osobit

---

57 St. John, 1962:165-166.

58 KKL ili *Jewish National Fund* utemeljen je 1901. na Petom cionističkom kongresu.

59 Goldwater, 2009:123.

60 Gorenberg, 2000:88.

61 Veći dio židovske mesijanske tradicije tumači dolazak dvojice mesija, jednoga sina Josipova, koji će doći ponizno i otkupiti tjelesni Izrael, i drugoga sina Davidova, koji će doći kao pobjednik i Izrael otkupiti duhovno.

uspjeh. Iako nije prisiljavao palestinske Židove na religioznost, bio je uvjeren da su etička vjerska načela židovstva nužna kako bi cionistički pokret ostao zdrav. "Nacionalizam koji se ne temelji na vrednotama vjere može degenerirati u šovinizam", upozoravao je.[62] Kritičari su smatrali da je Kook previše povezao nacionalizam s vjerom, neki čak i da joj ga je pretpostavio. On sam se, pak, protivio ikakvu razdvajanju židovske nacionalnosti i židovske religije.

Nakon Prvoga svjetskog rata Kook je postao glavnim rabinom Jeruzalema, a nešto kasnije i prvim aškenaskim[63] glavnim rabinom Palestine. U tom se svojstvu našao u sukobu s jeruzalemskim muftijom Hadži Eminom el-Huseinijem. Dvadesetih godina 20. stoljeća, pod Huseinijevim vodstvom, Arapi su prema Židovima postajali nasilni, a Jeruzalem i Hramska gora pretvarali su se u predmet vjerskih sukoba. Kook je žarko branio pravo Židova na nesmetanu molitvu i svetkovanje blagdana uz Zapadni zid, ali gradnju Hrama (koja podrazumijeva rušenje Kupole nad stijenom) držao je predmetom božanske, a ne ljudske intervencije.[64] Štoviše, Kook je zadržao tradicionalni religijski stav kako je Židovu zabranjeno uspeti se na Hramsku goru. Kook je umro 1935., ostavivši iza sebe ješivu *Merkaz harav*, koju je ustanovio radi promicanja ideje religijskog cionizma. Tu je ideju, a kasnije i upravu nad ješivom, preuzeo i dalje razvijao njegov sin Cvi Jehuda Kook, koji će u godinama nakon Šestodnevnog rata postati vodeća osoba religijske cionističke zajednice.

Rabin Jehuda Leib Maimon

Zagovornik religijskog cionizma s vjerojatno najviše političkog utjecaja i vjerskog autoriteta posljednjih godina Mandata i prvih godina izraelske državnosti bio je rabin Jehuda Leib Maimon (1875. – 1962.). Maimon se rano zbližio s rabinom Reinesom te se uključio

62 Goldwater, 2009:118.

63 Sefardski su Židovi birali vlastitoga glavnog rabina, zbog obrednih razlika. Prvi glavni rabin sefardske zajednice bio je Jakov Meir.

64 Gorenberg, 2000:91.

u rad pokreta *Mizrahi*. Skupa s Reinesom nastojao je promicati religijske vrijednosti među sekularnim cionistima, suprotstavljajući se odvajanju *Mizrahija* od cionističkog pokreta. U časopisu koji je utemeljio 1921. prvi se puta pojavila poznata krilatica pokreta *Mizrahi*: "Izraelska zemlja za izraelski narod prema izraelskoj Tori" (*Erec israel le'am israel alpi torat israel*).[65] Maimon je revnosno radio na osnivanju religijskih naselja i škola te zagovarao uređenje državnoga zakonodavstva u skladu s *halahom*. Kada je koncem tridesetih godina britanska vlada počela razmatrati podjelu Palestine, Maimon i stranka *Mizrahi* tome su se usprotivili, ustrajavajući na židovskom pravu na cijelu Palestinu. No kako je najsnažnija stranka *Mapai* pristajala na podjelu, Maimon je nastojao približiti stavove dvaju suprotstavljenih tabora riječima: "Ukoliko bih morao birati između jedinstva izraelskog naroda i jedinstva izraelske zemlje, odabrao bih narod."[66] Kad su političke prilike koncem 1930-ih postale nepogodne po Židove, čak je pragmatično prihvatio i podjelu Jeruzalema. Važan razlog takvu pomirljivu stavu bilo je njegovo vjerovanje u progresivno otkupljenje, prema kojem je židovsko osvajanje Erec Izraela eshatološka nužnost, ali ono se može odvijati u etapama, osobito ukoliko se na taj način izbjegava krvoproliće. Maimon je prihvatio i UN-ovu podjelu Palestine pozivajući se na židovsku tradiciju prema kojoj će "otkupljenje doći korak po korak, a ovo je početak."[67]

Maimon se protivio defenzivnoj taktici koju je *Sohnut* (Židovska agencija) provodio unatoč sve brutalnijim arapskim nasrtajima. Jedno je kraće vrijeme od Ben Guriona zahtijevao da se za svakog ubijenog Židova ubije jedan Arapin. Po pitanju Arapa, kao i Britanaca, koji su ugrožavali židovske živote i državotvorne ambicije, bio je pobornik militarizma. Taj je militarizam bio ograničen na onaj dio arapske populacije koji je posezao za nezakonitim sred-

65 Goldwater, 2009:142.

66 Goldwater, 2009:147.

67 Goldwater, 2009:152.

stvima u obračunavanju s cionistima, pri čemu valja naglasiti da se protivio i židovskom nepravednom postupanju prema Arapima. Maimonov stav prema Arapima temeljio se na biblijskoj zapovijedi "Neka je jedan zakon i za vas i za stranca koji s vama boravi"[68] i židovskom poviješću trpljenja diskriminacije. Zato je zastupao pravo Arapa na jednakopravnost u svemu osim u jednome: u pravu da od Židova kupe zemlju u Palestini.

Maimon je u *Sohnutu* bio blizak suradnik Ben Guriona, a neko vrijeme i jedan od potpredsjednika toga tijela, koje je do osnutka Države predstavljalo izvršnu vlast. U tom je svojstvu sudjelovao u izradi nacrta Deklaracije o neovisnosti, u kojoj je između ostaloga navedeno i da Izrael nije teokratska, nego demokratska država. Od osnutka Izraela do 1951. obavljao je dužnost ministra religije. Blisko osobno prijateljstvo s Ben Gurionom odražavalo je njegovo duboko uvjerenje kako je, bez obzira na vjerske i ideološke razlike, jedinstvo naroda najveća vrijednost. Pod njegovim su utjecajem religijske stranke *Mizrahi* i *HaPoel HaMizrahi* prvih godina državnosti bile u postojanoj koaliciji s vladajućim laburistima.

Kršćanski cionizam: ponovno otkriveni filosemitizam

Većina britanskih časnika i administrativnog osoblja koji su služili u Palestini tijekom britanske vojne i mandatne uprave (1917. – 1948.) bio je skloniji Arapima nego Židovima. Neskriveni protužidovski i protucionistički stav među njima, kao i među britanskim časnicima općenito, nije bio rijetkost.[69] Tek manji dio, među kojima će kasnije osobito važnu ulogu odigrati obavještajni časnik Orde Wingate, simpatizirao je Židove i njihov državotvorni pokret.[70] Kao razloge protužidovskog stava, svjedoci vremena i povjesničari navode po-

68 Br 15:15-16, 29. Usp. Br 19:10; 35:15.

69 Burchett, 1946:46.

70 Weizmann & Tutaev, 1967:159.

javu engleskog prijevoda *Protokola cionskih mudraca* koji je 1918. među Britancima na Bliskom istoku bio poznatije štivo od Balfourove deklaracije te uvjerenje kako mnogi Židovi pristigli u Palestinu iz Rusije zagovaraju ideje komunizma i socijalizma.[71] Dio časnika smatrao je da se židovskim useljavanjem domicilnom stanovništvu čini nepravda, dio je gajio antisemitske stavove,[72] a dio se pribojavao da će procionističkom politikom Britanija antagonizirati arapski svijet.[73] Među britanskim časnicima koji su u povijesti ostali zabilježeni kao neskloni Židovima bilo je i onih koji su nezahvalni posao imperijalnog službenika u toj nemirnoj pokrajini pokušavali obaviti što su bolje znali pa su optužbe o njihovu antisemitizmu vjerojatno neutemeljene, usprkos nekim odlukama koje su donijeli na štetu Židova.[74] Kasnije, u drugoj polovici 1930-ih, Orde Wingate je u privatnoj prepisci izrazio mišljenje kako je protužidovski i proarapski stav britanske administracije u Palestini bio proizvod slanja najgoreg kadra u tu zemlju, koji su Arapi pridobili laskanjem.[75]

---

71 Weizmann, 1949:217-222, Johnson, 1988:431, vidi i Morris, 1999:88-89.

72 Među takve je spadao pukovnik Waters Taylor, s čijim se poticanjem Hadži Emina el-Huseinija na nasilje povezuju prvi masovni izgredi Arapa protiv Židova 1920. godine. Drugi britanski časnik koji će kasnije predvoditi arapsku vojsku, a iz čijih se zapisa može iščitati antisemitizam bio je John Bagot Glubb, poznat kao Glubb-paša. Za njega je zanimljivo i da se smatra "predanim kršćaninom" (vidi Morris, 2003:23), što pokazuje raznolikost u kršćanskom pristupu arapsko-židovskim odnosima. Vidi i Morris, 1999:89, gdje autor piše kako je antisemitizam različitim intenzitetom utjecao na većinu časnika britanske administracije, ali i da su oni istodobno gajili i "snažnu odbojnost prema palestinskim Arapima". Tijekom 1930-ih godina jeruzalemski muftija je agresivnom protužidovskom kampanjom i raspačavanjem *Protokola cionskih mudraca* dodatno raspirivao antisemitizam među osobljem britanske uprave. Mnogi su od njih postali antisemiti u Palestini, a u domovini nisu ništa znali o Židovima (Mallmann & Cüppers, 2010:14).

73 Morris, 1999:88-89.

74 Primjer je pukovnik Ronald Storrs, koga Ženi Lebl naziva "proarapskim elementom" (Lebl, 2003:19), a Meinertzhagen ga u *Middle East Diary 1917-1956* optužuje da je u određenoj mjeri odgovoran za krvave arapske nerede iz 1920. Sykes, koji nije nesklon Židovima i cionizmu i koji se nikako ne može optužiti za apologetiku antisemitizma, to opovrgava objašnjavajući Storrsov karakter i okolnosti pod kojima je službovao (Sykes, 1973:24-26).

75 Sykes, 1959:122. Orde je to mišljenje iznio u pismu sir Reginaldu Wingateu, o kome će više riječi biti kasnije.

Razlozi procionističkog stava kod drugoga, malobrojnijeg dijela britanskih časnika, kao i kod nekih članova Vlade koja je 1917. usvojila Balfourovu deklaraciju, također su raznovrsni i složeni. Naznake postojanja religijskog utjecaja zamijetio je određeni broj povjesničara poput Christophera Sykesa i Barbare Tuchman, ali oni pišu odmjereno, a izvore tumače oprezno te se religija u njihovim analizama rijetko, ako ikad, javlja kao prevladavajući čimbenik u oblikovanju nečije karijere, stavova ili postupaka.[76] Drukčije, na temelju postojećih izvora, nisu mogli ni postupiti. U odnosu na židovstvo i islam, kršćanska religija, uključujući njezin evanđeoski ogranak o kojem će biti najviše riječi, puno je više osobna kategorija, na koju je na modernom Zapadu neuobičajeno pozivati se pri donošenju državničkih ili službenih odluka.[77] Kršćanin se u prosudbi “pravednoga” i “nepravednoga” lako može voditi načelima vjere te čak pridavati soteriološku vrijednost svome političkom ili društvenom djelovanju tumačeći ga kao “vršenje dobrih djela”,[78] a da to u javnosti ostane nezamijećeno. Ipak, gotovo je izvjesno da je vjersko uvjerenje kod dijela važnih kršćanskih političkih aktera iz vremena Mandata, koji su podržali cionizam, odigralo značajnu ulogu u njihovu odabiru strane. Sami akteri o tome su rijetko i nerado govorili. Tek sedamdesetih godina prošloga stoljeća među određenim kršćanskim zajednicama, a potom i njima bliskim političarima, podržavanje Izraela povezuje se ne samo sa sigurnosnim i političkim interesima, nego i sa židovsko-kršćanskim teološkim, etičkim i civilizacijskim bliskostima. Tome je značajno pridonijela

76 Primjer je Sykesov pregled Balfourova vjerskog života u kontekstu donošenja Deklaracije (Sykes, 1953:190-193) kako ćemo vidjeti malo kasnije.

77 Ovo ne znači da se kršćanska vjera ciljano zadržava unutar okvira duhovnosti i liturgije, nego da je njezina prisutnost izvan tih okvira nenametljiva. U zemljama reformacijske tradicije (crkve nastale na nauku Luthera, Calvina, Zwinglija i drugih reformatora), svijest o relevantnosti vjere za svako područje života često je vrlo snažna, snažnija nego u katoličkim zemljama. Primjer je poznato Weberovo povezivanje protestantske etike s ekonomskim i gospodarskim razvitkom te teologija nizozemskog teologa i premijera 1901. – 1905. Abrahama Kuypera (vidi Heslam, 1998).

78 Usp. Jakov 2:14-25.

ideološka polarizacija do koje je na Zapadu došlo u vrijeme Vijetnamskog rata, zbog koje su mnogi lijevo orijentirani intelektualci, političari, aktivisti i dio javnosti stali protiv imperijalizma i kolonijalizma. S imperijalizmom se nakon Šestodnevnog rata u tim krugovima sve više povezivao i Izrael. Promjena stava javnosti i službene politike iz proizraelske u protuizraelsku bila je možda najvidljivija u Švedskoj, državi u kojoj su socijalizam i sekularizacija šezdesetih i sedamdesetih godina prošloga stoljeća bili na vrhuncu.[79] Konzervativni, tradicionalni i nesocijalistički dio javnosti i političara, kojih su glavninu – osobito u Americi – činili evanđeoski kršćani, zauzeli su suprotan stav i pružili snažnu potporu Izraelu. U Izraelu je 1977. na vlast došla konzervativna stranka Likud, a njezin premijer Menahem Begin (1977. – 1983.) prvi je visoki izraelski političar koji je prepoznao važnost evanđeoske kršćanske potpore židovskoj državi.[80] Ta je potpora značajno formalizirana 1980. otvaranjem Međunarodne kršćanske ambasade u Jeruzalemu (ICEJ),[81] koja je s vremenom uspostavila podružnice u šezdese-

---

79 Švedski socijaldemokratski političar Evert Svensson o tome piše: “Švedski stav prema [arapsko-izraelskom] sukobu mijenjao se tijekom godina. Erlander [švedski premijer 1946. – 1969.] je 1962. posjetio Izrael, a potpora Izraelu do tog je vremena bila potpuna. Došao je do Genezaretskog jezera koje je poznavao iz vjeronauka te se u svijetu Biblije osjećao doma. Do promjene u švedskom javnom mišljenju počelo je dolaziti nakon Šestodnevnog rata 1967. i okupacije koja je uslijedila. Još veća promjena zbila se nakon invazije na Libanon 1982. s popratnim masakrom u izbjegličkim kampovima Sabri i Šatili. [...] Kasnije se pojavio ministar vanjskih poslova Sten Andersson koji je sudjelovao u promjeni stajališta prvenstveno unutar Socijaldemokratske stranke” (*Fact Finding-resor i österled* u Bjereld & Carmesund, 2008:37-38).

80 Ariel navodi da su izraelski političari od konca 1970-ih prepoznali utjecaj evanđeoskih kršćana na američku politiku, zbog čega je premijer Begin postavio dužnosnika za vezu s njima (Ariel, 2002:30). Gorenberg o tome piše: “Beginova je administracija, vele izraelski politički stručnjaci, prva koja je aktivno nastojala mobilizirati evangelikalski entuzijazam za Izrael te ga pretočiti u političku i ekonomsku potporu” (Gorenberg, 2000:126). Pobjeda Likuda pod Beginovim vodstvom 1977. značila je prvi dolazak na vlast desne političke opcije od osnutka Države Izraela 1948. O razvoju odnosa između izraelske političke desnice i kršćanskih cionista vidi Horowitz, 2003. (članak je dostupan i na http://nymag.com/nymetro/news/religion/features/n_9255/, pregledano 26. 1. 2013.)

81 Premda su od 1980. gotovo svi izraelski premijeri sudjelovali u važnim zbivanjima u organizaciji ICEJ-a (Prior na str. 131 piše da je “od njezina osnutka 1980. Ambasada izra-

tak zemalja diljem svijeta, među kojima i u Hrvatskoj.[82] Danas je potpora Izraelu sastavni dio konzervativne desne političke opcije na Zapadu, poput zagovaranja prava nerođene djece ili protivljenja istospolnim brakovima, što su pitanja usko vezana uz vjeru. Zbog sve veće prisutnosti toga fenomena u svijetu,[83] ali slabe obrađenosti u literaturi i medijima, opis njegova današnjeg oblika puno bi toga ostavio nedorečeno. Zato je važno osvrnuti se na protocionističke stavove kršćana iz vremena neposredno pred nastanak židovskoga političkog cionizma i u vrijeme mandatne Palestine. Kako ćemo vidjeti u ovome poglavlju, dominantni razlozi kršćanskog cionizma iz 19. stoljeća te oni iz 20. i 21. stoljeća bitno su različiti.

Ekleziologija i tumačenje pojma Izrael

Tema židovskoga povratka u Jeruzalem i njihova "spasenja" kao preteče ostvarenja eshatoloških proroštava prisutna je diljem Staroga zavjeta, kao i na nekoliko mjesta u Novom[84] te ne predstavlja osobitu novinu. Ipak, do konca 19. stoljeća ona se uglavnom smatrala nevažnim pitanjem kojim se ne bavi srednjostrujaško kršćan-

---

bljivana od svih izraelskih premijera"), najveće je savezništvo postignuto s izraelskim političarima desnice. Velik dio židovske populacije izvan Izraela ostao je nepovjerljiv prema evanđeoskim kršćanima (Spector, 2009:vii-viii), što se, između ostaloga, može povezati s dominacijom lijevo liberalne političke opcije među Židovima iz dijaspore.

82 http://int.icej.org/about/worldwide-branches (pregledano 12. 9. 2012.). Osim ICEJ-a neke od najpoznatijih organizacija kršćanskih cionista su *International Christian Zionist Center* (http://www.israelmybeloved.com/home), *Bridges for Peace* (http://www.bridgesforpeace.com/), *Christians United for Israel* (http://www.cufi.org/site/PageServer), *Christian Friends of Israeli Communities* (koja naglašava suradnju evanđeoskih kršćana sa židovskim naseljenicima Judeje i Samarije, http://www.cfoic.com/), *Eagle's Wings* (http://www.eagleswings.to/home) i *Day of Prayer for the Peace of Jerusalem* (http://www.daytopray.com/home).

83 Prior, inače vrlo kritičan prema kršćanskom cionizmu, procjenjuje da je kršćanskih cionista diljem svijeta oko 90 milijuna (Prior, 2005:98). Većina ih živi u SAD-u, a njihova brojnost u toj zemlji predmet je polemike i kreće se od 15 milijuna (http://www.jpost.com/Opinion/Op-EdContributors/Article.aspx?id=283104, pregledano 18. 9. 2012.) do oko 70 milijuna.

84 Vidi Lk 21:24, Rim 11:26

stvo, nego "sekte".[85] Istodobno se u protestantskim evanđeoskim ili evangelikalnim[86] krugovima počeo oblikovati avangardni protocionistički pokret, potaknut prvenstveno eshatološkim mesijanskim očekivanjima. Rimokatolička, Pravoslavna i druge tradicionalne crkve, dugo su bile izvan tih tokova. Razlozi se prvenstveno nalaze u njihovu različitom tumačenju Biblije te biblijskih koncepta i pojmova.[87] U evanđeoskim zajednicama Biblija se načelno tumači doslovno,[88] a nejasni dijelovi biblijskoga teksta tumače se na temelju drugih, jasnijih, prema načelu: "Pismo mora biti sam svoj tumač."[89] Takva je egzegeza predstavljala snažan zaokret u odnosu na stoljetno crkveno tumačenje Biblije, čak i ono nakon reformacije. Luteranska i Kalvinistička crkva su, naime, zadržale određeni skolastički pristup, tipičan za Rimokatoličku crkvu, u kojem je logika, uz objavu, ostala važnim dijelom teologije.[90] Pijetisti iz 17. stoljeća prvi su odbacili takvu metodu, zbog čega se često smatraju pretečama evanđeoskog kršćanstva.[91] No i neke zajednice proizišle

85 Primjerice, Abraham Kuyper upozoravao je protiv odmicanja od bitnih tema spasenja duše i svraćanja pozornosti na "senzacionalističke teme" među koje je svrstavao i židovski povratak u Jeruzalem (Bratt, 1998:172).

86 Termin "evangelikalizam" koji se u hrvatskom jeziku pojavljuje i u obliku "evanđeosko kršćanstvo" (i ne treba ga miješati s evangeličkim) odnosi se na zajednice koje se danas usredotočuju "na četiri sljedeće povezane pretpostavke: 1. autoritet i dostatnost Pisma, 2. jedinstvenost otkupljenja kroz Kristovu smrt na križu, 3. potreba za osobnim obraćenjem, 4. nužnost, ispravnost i hitnost evangelizacije" (McGrath, 2007:142). Evanđeosko kršćanstvo nije lako precizno definirati; u Hrvatskoj se, primjerice, uglavnom poistovjećuje s pentekostalnim pokretom (Jambrek, 2003:95). O problematici definiranja evangelikalizma vidi Spector, 2009:36-43.

87 Vidi Prior, 2005:131, Brog, 2006:13 itd.

88 Tumačenje Biblije doslovnim egzegetskim metodama (tzv. Antiohijska škola) nije nepoznata ni tradicionalnom kršćanstvu, no s vremenom se u njima ipak uvriježio pristup Aleksandrijske škole i alegorijsko tumačenje.

89 Bray, 1996:11.

90 Ranija kršćanska teologija Stari je zavjet tumačila naglašavajući ispunjenje starozavjetnih obećanja u osobi Isusa Krista, što je preuzela i Crkva nastala reformacijom. No način tumačenja Staroga zavjeta koji je poniknuo iz reformacije olakšao je poistovjećenje drevnih Hebreja sa židovskim suvremenicima zbog drukčijega, "literalističkog" tumačenja te naglaska na hilijazam i mesijanizam (više o tome vidi u Prior, 2005: 133).

91 R. Morgan u Barton, 2003:121-122. McGrath pak navodi da termin "evangelikalizam" datira iz 16. stoljeća (McGrath, 2007:142).

iz toga kršćanskog ogranka s vremenom su prihvatile različite načine viđenja i tumačenja Biblije, od kojih su neke kao metodološku polaznu točku uzele, primjerice, humanizam, socijalni aktivizam ili liberalizam.[92] Druge su ostale privržene Svetom pismu i načelima evangelikalizma, izbjegavajući kako skolastiku tradicionalnih crkvi tako i liberalne modernističke trendove. Evangelikalizam kao takav s vremenom je postao prisutan u gotovo svim kršćanskim denominacijama. Budući da sam nije denominacija,[93] evanđeoski se kršćani mogu naći kako u crkvama koje su striktno "evanđeoske" poput pentekostalnih tako i u tradicionalnim protestantskim denominacijama, a posljednjih desetljeća sve više i u Katoličkoj crkvi.

Osobitost evangelikalizma u odnosu na tradicionalno denominacijsko kršćanstvo, koja će u kontekstu cionizma postati važna, leži u jednom dijelu ekleziologije. Tradicionalna Crkva (ovdje prvenstveno mislim na Katoličku crkvu[94]) od patrističkih vremena pa sve do sredine 20. stoljeća kada su strahote Holokausta potaknule preispitivanja, sebe je vidjela kao *Verus Israel*, kao narod Božji koji je u toj ulozi zamijenio Židove, koje je Bog u međuvremenu odbacio.[95] Evanđeoske crkve, pak, kako McGrath objašnjava, nemaju osobito definiranu teoriju o Crkvi, budući da Novi zavjet po tom pitanju ne iznosi definiciju nego samo načela. Zbog toga evanđeoski

---

92 Usp. Bray, 1996:539-563.

93 McGrath, 2007:142-143.

94 Pravoslavna crkva je često gajila slične nazore kao i Katolička, ali kako se radi o nacionalnim crkvama, njezin stav prema Židovima i Izraelu trebalo bi obraditi po narodima. Ovdje ipak valja napomenuti kako je u nekoliko posljednjih stoljeća Pravoslavna crkva u mnogim zemljama prednjačila u iskazivanju žestokoga religijskog neprijateljstva prema Židovima.

95 Ovakva samopercepcija Crkve započinje s Justinom (100. – 165.) i njegovim djelom *Razgovor s Trifunom* te tipološkim i alegorijskim tumačenjem Staroga zavjeta. Justin, kršćanin nežidovskog podrijetla, na jednom mjestu veli Židovu koji ne vjeruje da je Isus bio Mesija: "Zapravo, mi smo pravi Izrael, Judino pleme, potomstvo Jakovljevo, Izakovo i Abrahamovo..." (Justin, 2011:35). Više o ranocrkvenoj polemici sa Židovima vidi u Skarsaune, 2002:259-274; Pritz, 2007:18-19; González, 1987:101-109; Moreschini, 2009:11; 67-75. O teologiji zamjene (*Replacement theology*) vidi Kessler & Wenborn, 2005:375-376 i osobito *Verus Israel* (Simon, 1996.), klasično djelo o toj temi izvorno objavljeno 1964. na francuskom jeziku.

kršćani Crkvu nikad nisu smatrali "novim" ili "pravim" Izraelom u smislu u kojem je to kroz povijest činila Rimokatolička crkva niti su, poput nje, potraživale političko-teritorijalne prerogative u Svetoj zemlji.[96] S pojavom ideje o židovskom povratku u Palestinu, evanđeoski kršćani nisu imali teoloških teškoća u prepoznavanju postojanja nacionalnoga, a kasnije i političkog kontinuiteta između starozavjetnog Izraela i Židova svoga vremena. Nadalje, evanđeoska teologija naglašava važnost povijesti, odnosno Božje objave sebe i svoje volje u njoj i kroz nju.[97] Spasenje se u tom segmentu kršćanstva promatra u povijesnom kontinuitetu koji od Abrahama i hebrejskoga naroda vodi do Isusa i Crkve.[98] Koncem 19. stoljeća

96 Ovdje valja naglasiti kako je Katolička crkva od Drugoga vatikanskog koncila promijenila stav (*Drugi vatikanski koncil: dokumenti*, 1986:387-389) te se izravna tvrdnja da je Crkva postala narod Božji i u tom smislu zamijenila Izrael izbjegava (više o tome vidi u McGrath, 2007:474; usp. Ratzinger, 2007:94-97). Rebić citira i riječi Ivana Pavla II. koji je rekao: "Židovi su Božji narod s kojim je Bog sklopio Savez koji nikad nije proglasio nevažećim" (Rebić, 2007:35). Hrvatskom je čitatelju dostupan i članak kardinala Kaspera, bivšega predsjednika Papinskog vijeća za promicanje jedinstva kršćana, koji piše kako je nakon Šoaha "došlo do temeljnog preispitivanja pristupa" Katoličke crkve prema Židovima te između ostaloga piše i da Crkva ponovno interpretira Božji savez sa Židovima (Stari zavjet) dajući do znanja da ga vidi kao još uvijek važeći. On piše i da je "Crkva stoljećima slabjela zbog prekidanja veze sa svojim židovskim korijenima..." (Kasper, 2010:62-68). Vidi i Tück, 2010:69-78. I jedan od najvećih teologa 20. stoljeća Karl Barth iz Reformirane (kalvinističke) crkve naučavao je da su Židovi *verus Israel* (Kessler & Wenborn, 2005:137-138) te da je Crkva skupa s Izraelom, a ne umjesto njega, Božji narod.

97 Barth, 2007:15. Važnost povijesti kao načina božanske objave općenito je inherentna kršćanstvu, na vrlo sličan način kao i u židovstvu, ali različite kršćanske denominacije i tradicije različito i u različitim kontekstima percipiraju tu važnost (podrobnije o tome vidi u Havel, 2012:19-42). Ovdje je osobito zanimljiv kratak osvrt Josepha Ratzingera na važnost povijesti i koncept *historia salutis* "koji je u našem stoljeću ušao u katoličku teologiju kao pitanje protestantskog mišljenja" (Ratzinger, 2010:201-205).

98 Nisam pronašao znanstvenu studiju s istraživanjem važnosti suvremene izraelske povijesti kao presudnog čimbenika za oblikovanje kršćanskog cionizma. U slučaju povezanosti židovskoga religijskog cionizma i povijesti postoje takve studije, što ne čudi s obzirom na to da sami religijski cionisti svoje opredjeljenje tumače povijesnim zbivanjima, među kojima dominira Holokaust te događaji vezani uz uspjehe Izraelske države, ponajprije obrambene (vidi primjerice Spero, 2000.). Što se kršćana tiče, prije nastanka izraelske države i među evanđeoskim kršćanima, koji nisu bili antisemiti i koji su vjerovali u doslovno tumačenje Biblije, bilo je onih koji su Židove smatrali od Boga odbačenim narodom, iako mislim da je taj fenomen bio prisutniji izvan angloameričkih evanđeoskih krugova. Primjerice, nedavno mi je predočen pentekostalni

pojavio se pokret periodizacije povijesti poznat kao "dispenzacionalizam", koji je tijekom 20. stoljeća bio osobito utjecajan među evanđeoskim kršćanima.[99] McGrath kao jednu od najznačajnijih osobina toga pokreta vidi "tumačenje pojma 'Izrael' [koji] uvijek označava zemaljski židovski narod".[100] Takvo "novo" tumačenje biblijske riječi "Izrael" Brog naziva "najvećom promjenom kršćanskoga stava prema židovskom narodu otkako je Konstantin obratio [na kršćanstvo] Rimski imperij".[101]

Pa ipak, između tradicionalnoga (katoličkog) i evanđeoskog ogranka Crkve ne može se po pitanju Izraela i cionizma povući oštra crta razdvajanja, niti su stavovi pojedinih vjernika jasni već iz naslova denominacije kojoj pripadaju. Važni katolički teolozi povezali su cionizam s biblijskim obećanjima, ali uglavnom puno opreznije od evangelikalaca i među njima nije uobičajeno aktivno političko podržavanje Izraela kao odraza vjerskog uvjerenja.[102] Jednu od najzanimljivijih i malo poznatih epizoda katoličko-cionističkih odnosa čini razgovor Nahuma Sokolova i pape Benedikta XV. koji se zbio 1917. u Rimu. Benedikt XV. bio je oduševljen idejom povratka Židova natrag u njihovu zemlju, sa zanimanjem se raspitivao o načinu i napretku cionističkog djelovanja te razgovor zaključio riječima:

časopis iz 1938. tiskan na njemačkom i hrvatskom jeziku, u kojem se na Židove tako gleda (Baumgärtner, 1938:3-4).

99 McGrath, 2007:538. Začetnikom dispenzacionalizma smatra se John Nelson Darby (1800. – 1882.), koji je predvidio obnovu židovske države pola stoljeća prije Herzla (Spector, 2009:13).

100 McGrath, 2007:539.

101 Brog, 2006:13. Temeljni novozavjetni ulomak za shvaćanje uloge i budućnosti Židova u Božjem planu spasenja je Iv 4:22 i Rim 11:1-32. Brogova izjava možda je ipak pretjerano dramatična jer segment kršćanstva o kojem je riječ nije *ad hoc* nanovo rastumačio koncept Izraela, nego je, kad je ta tema postala aktualna, već postojeća načela svoje hermeneutike primijenio na dijelove Pisma koji govore o Izraelu.

102 Hans Küng piše: "Kršćani moraju primiti na znanje da [...] pokret povratka Židova u 'obećanu zemlju' – uz okrutne žrtve za arapske Palestince, stoljećima tamo naseljene – ima i religiozni karakter" (Küng, 2002:224). Ratzinger u *Crkva, Izrael i svjetske religije* o Izraelu i Židovima piše vrlo oprezno, naglašava židovsko-kršćansku bliskost, ali se zastupanje ideje kršćanskog cionizma ne nazire (Ratzinger, 2007.).

"*Si, si, io credo che noi saremo buoni vicini*."[103] Taj je susret predstavljao velik obrat u odnosu na raniji razgovor Theodora Herzla i pape Pija X., koji je protekao u hladnom ozračju. Pio X. tada je židovskoj religiji priznao da je "temelj naše", ali je i upozorio kako Židove koji još čekaju Mesiju i ne priznaju da je Isus Krist bio taj katolici ne mogu podržati u njihovu naseljavanju Palestine; još manje ukoliko onamo idu "kao narod bez ikakve religije".[104]

Početci i razvoj kršćanskoga cionizma

Kako Židovi i kršćani dijele isto Sveto pismo, dijele i mnoge predodžbe o posljednjim vremenima, uključujući i onu o židovskom povratku iz izgnanstva u Erec Izrael i u Jeruzalem. Nesuglasje koje o toj temi postoji između Židova i kršćana prvenstveno se odnosi na pitanje okolnosti i židovskog motiva koji će taj povratak potaknuti.[105] Iz perspektive evangelikalizma, viđenje židovskoga po-

---

103 Sykes, 1953:202.

104 Sykes, 1953:156-157. O odnosima Katoličke crkve prema cionizmu vidi Prior, 2005:100-107. Kratki pregled odnosa papa prema Izraelu donosi i Golda Meir koja se sastala s Pavlom VI. kao prvi predsjednik Izraelske vlade kojeg je Vatikan pozvao u službeni posjet (Meir, 1987:272-274).

105 Židovska i biblijska kršćanska vjera glede dolaska Mesije u mnogim su aspektima bliske jer se temelje na istim starozavjetnim obećanjima. Važna je razlika u tome što se Mesiji u židovstvu ne pridaju božanski atributi. Među kršćanskim denominacijama i ograncima koji pozitivno gledaju na povratak Židova u Erec Izrael razlikuju se oni koji vjeruju da će Židovi biti obraćeni na kršćanstvo i oni koji povratak i obraćenje ne gledaju kao povezane ili međusobno uvjetovane fenomene. Većina današnjih kršćanskih cionista pristaje uz ovo potonje mišljenje, premda oni koji zagovaraju židovsko obraćenje na kršćanstvo često privlače veću pozornost javnosti. Nadalje, religiozni Židovi koji u povratku na Cion vide ispunjenje biblijskih obećanja očekuju i izgradnju Trećega hrama te obnovu hramskoga bogoštovlja. Kršćanski cionisti također očekuju izgradnju Hrama na Hramskoj gori, prema proroštvima proroka Ezekiela (40-44 pogl.). Kako se na mjestu Hrama od konca 7. stoljeća p. Kr. nalazi muslimansko svetište Kupola na Stijeni, pitanje njegove obnove predstavlja možda najkontroverzniji dio religijskog cionizma, i kršćanskoga i židovskog. Usprkos vjeri u obnovu Hrama, obje su zajednice do sada pokazivale relativno visok stupanj senzibilnosti te su do sada zabilježeni samo povremeni manji ispadi uglavnom nevažnih aktera sa svrhom nasilnoga ostvarenja te vizije. No u muslimanskoj su zajednici i ti marginalni, a katkad potpuno izmišljeni nasrtaji na islamska svetišta na *Haram al-šarifu*, odnosno Hramskoj gori, bili popraćeni prosvjedima i nasiljem. Za očekivati je da će i u budućnosti biti puno napetosti i sukoba vezanih uz taj dio jeruzalemskoga Staroga grada.

vratka u Svetu zemlju i cionizma kao ispunjenja biblijskih proroštava dosljedno je gore opisanoj metodi tumačenja Biblije u tom ogranku Crkve, premda takvo viđenje nije i jedino.[106] Slično kao i u židovstvu, tek je spoj doslovnog tumačenja Biblije i viđenja tijeka povijesti kao teološki spoznajnoga doveo do porasta kršćanske religijske potpore cionističkom pokretu.[107] No on ni u vrijeme Herzlova političkog djelovanja nije bio nepoznat; štoviše kršćanski je cionizam, dakako ne pod tim nazivom,[108] prethodio židovskome cionističkom pokretu.[109]

Puritanski teolog John Owen još je u 17. stoljeću pisao o židovskom povratku u njihovu pradomovinu.[110] Značajniji kršćanski aktivizam s tim ciljem započeo je dva stoljeća kasnije. Od 1820-ih godina kršćanski su misionari postali aktivni u propovijedanju kršćanske vjere među palestinskim Židovima i u zagovaranju židovskoga povratka na Cion. U njihovu povratku vidjeli su važan preduvjet za ispunjenje mesijanskih proroštava i obećanja vezanih uz posljednja vremena.[111] Lord Shaftesbury (1801. – 1885.), "najutjecajnija osoba viktorijanskog doba izvan službene politike, s izuzetkom Darwina", zagovarao je da britanska vlada od Turaka ishodi dopuštenje za židovski povratak u Palestinu, vjerujući da bi time bila ispunjena biblijska proroštva i otvoren put prema otkupljenju čovječanstva.[112]

---

106 Za primjer evanđeoske teološke kritike kršćanskog cionizma vidi Berković, 2008:63-92.

107 Podrobnije o važnosti povijesti kao teološki spoznajne u židovstvu i kršćanstvu vidi Havel, 2012:19-42.

108 Termin "kršćanski cionizam" prvi put se pojavio 1903. u *New York Timesu*, no u širu uporabu ulazi tijekom 1990-ih, a njegova općeprihvaćena definicija još ne postoji (Spector, 2009:2). U Sykesovu pregledu nastanka kršćanske potpore cionističkom pokretu iz 1953., on spominje "poganski cionizam" (*Gentile Zionism*), koji dijeli na "nereligijski cionizam" i "crkveni cionizam" (Sykes, 1953:149, 152).

109 Brog, 2006:91.

110 Brown, 1997:19-20. Puritanac je bio i njegov suvremenik Oliver Cromwel (Engleskom vladao 1653. – 1658.) koji je zbog biblijske vjere bio jako naklonjen Židovima te im dopustio povratak u Englesku. Cromwelovi su neprijatelji tvrdili da ga Židovi smatraju svojim Mesijom (*EJ,* Vol. 5. str. 306).

111 Morgenstern, 2006:165-166.

112 Tuchman, 1984:176.

Najvažnije vjerovanje u njegovu životu bilo je ono o drugom Isusovu dolasku koje je, njegovim riječima, bilo "pokretačko načelo moga života, jer sva svjetska zbivanja vidim kao podređena tome velikom događaju". Dio njegove eshatološke vizije bio je i povratak Židova u Palestinu, nakon što povjeruju u Isusa kao Mesiju,[113] što je predstavljalo određenu sintezu starozavjetnih i novozavjetnih proroštava. U drugoj polovici 19. stoljeća razmišljanja britanskih kršćana o skorom okupljanju Židova u njihovoj pradomovini postaju učestalija, a Shaftesburyjev "cionizam" počinje dijeliti sve veći broj njegovih sunarodnjaka. Tako je zabilježeno da je Rabin Alkalaj 1852. godine tijekom posjeta Engleskoj za svoje ideje povratka Židova na Cion pronašao više pristaša među kršćanima nego među Židovima.[114]

Prvi kršćanski cionist koji je odigrao značajniju ulogu u promoviranju židovskoga pokreta povratka na Cion bio je anglikanski

113 Tuchman, 1984:178. Lord Shaftesbury je vjerovao da će Židovi prije povratka u Palestinu biti obraćeni na kršćanstvo, što je pretpostavka i nekih kasnijih kršćanskih cionista, među kojima osobito valja spomenuti Blackstonea koji je propovijedao obraćenje Židovima dok ih je poticao na selidbu u Palestinu. Prema njemu, Židov ima tri opcije: prihvaćanje Krista, prihvaćanje cionizma i selidbu u Palestinu, i asimilaciju. Prozelitizam je do danas jedan od glavnih razloga židovskog nepovjerenja prema kršćanskim cionistima (više o tome vidi u Ariel, 2002.). Spector je pak u svom istraživanju došao do zaključka da većina kršćanskih cionista ne zagovara židovsko obraćenje, nego da se njihovi postupci mogu povezati s vjerom u obećanje iz Postanka 12:3, gdje Bog kaže Abrahamu: "Blagoslivljat ću one koji te blagoslivljali budu, koji te budu kleli, njih ću proklinjati" (Spector, 2009:23-26).

114 Reinharz & Shapira, 1996:43. Rabin Tomlin navodi kako u anglo-židovskim krugovima cionizam postaje tema 1890-ih, no tek nakon Balfourove deklaracije o njemu se više raspravlja, ali bez većeg entuzijazma (Chanan, 2006:67). Tomlin dalje raspravlja o razlozima koji su tome pridonijeli, no za ovu je studiju važno napomenuti kako se vjerojatno nije prvenstveno radilo o velikom broju kršćanskih pobornika cionizma na koje je Alkalaj naišao, nego o malom broju Židova. Slična situacija vladala je i u Americi; ondje u 19. stoljeću gotovo uopće nije bilo židovskih pristaša cionizma. Na Prvom cionističkom kongresu 1897. od približno dvjesto izaslanika samo su četvorica dolazila iz Sjeverne Amerike (Oren, 2007:274-276). Slično kao i u Britaniji, kršćanski pobornici židovskoga povratka na Cion su od prve polovice 19. stoljeća u Americi bili vrlo aktivni. O ranom nastanku kršćanskog cionizma pisao je i Benjamin Netanyahu te naglasio da su kršćanski svećenici pola stoljeća prije nastanka cionističkog pokreta počeli očekivati ispunjenje proroštava Izaije, Jeremije i Ezekiela o židovskom povratku u pradomovinu (Netanyahu, 2000:17-18).

svećenik William Hechler (1845. – 1931.). On je 1884.[115] objavio kratko djelo pod naslovom *The Restoration of the Jews to Palestine According to the Prophets* u kojem je predvidio skori povratak Židova u Palestinu koji će označiti početak ispunjavanja eshatoloških proroštava. Sam je bio uključen u pomaganje ruskim Židovima da pred pogromima potraže utočište u Palestini. Hechler je 1895. preselio u Beč gdje je služio kao kapelan pri britanskom veleposlanstvu. Sljedeće je godine Herzl objavio *Der Judenstaat*, koji je Hechler pročitao i zaključio da je "prorokovani pokret stigao".[116] Hechler se uskoro upoznao s Herzlom te su postali bliski prijatelji i suradnici.[117] Drugi kršćanski cionist koji je utjecao na Herzla bio je Amerikanac William Eugene Blackstone (1841. – 1935.), koji je "nanovo rođen" u Metodističkoj crkvi, ogranku evanđeoskog kršćanstva u kojem uz biblijsku duhovnost važno mjesto zauzima socijalni aktivizam. Blackstone je u knjizi *Jesus is Coming* povratak Židova u Palestinu također protumačio kao znak skoroga Isusova povratka, iako je cionistički pokret ispravno shvatio kao sekularni pokret.[118] Na vijest o Herzlovoj (kratkotrajnoj) kolebljivosti glede odabira zemlje za uspostavu židovske države,[119] Blackstone je u Starom zavjetu označio mjesta na kojima se kao domovina židovskog naroda spominje Erec Izrael, tada Palestina, te tako označenu Bibliju poslao Herzlu, koji ju je čuvao do kraja života.[120] Godine

115 *EJ*, Vol. 8. str. 750; Spector netočno datira objavljivanje knjige gotovo desetljeće kasnije (Spector, 2009:18; usp. Sykes, 1953:153).

116 Sykes, 1953:154.

117 Hechler, Nijemac po ocu, također anglikanskom propovjedniku, a Englez po majci, imao je dobre veze s političkim elitama obiju zemalja, pa je Herzlu uspio dogovoriti i prijam kod cara Wilhelma II. Za njega Brog navodi kako je bio prva osoba koja je cionizam predstavila europskoj političkoj eliti (Brog, 2006:94). Herzl je Hechlera opisao u knjizi *Altneuland* u liku velečasnog Hopkinsa (*EJ*, Vol. 8. str. 750).

118 Blackstone, 1908:236-241. Ova je knjiga prevedena na trideset šest jezika i postala je "jednom od najpopularnijih rasprava svoga doba" (Oren, 2007:278).

119 Herzl je osim Palestine i Argentinu jedno vrijeme smatrao pogodnim mjestom za židovsko naseljavanje (Herzl, 2011:35).

120 Blackstoneova označena Biblija danas se nalazi u jeruzalemskom muzeju Herzl.

1891. Blackstone je sročio peticiju predsjedniku Benjaminu Harrisonu, kojom ga je pozvao da se na međunarodnoj političkoj pozornici zauzme za potporu "Izraelićanima" kako bi u drevnoj domovini Palestini obnovili državu. Peticiju poznatu kao *Blackstone Memorial* potpisalo je više od četiri stotine uglednih Amerikanaca, kršćana i Židova, među kojima i predsjednik Vrhovnog suda, glasnogovornik Predstavničkog doma, predsjedavajući Povjerenstva za vanjsku politiku Predstavničkog doma i drugi.[121] Slična peticija poslana je predsjedniku Woodrowu Wilsonu 1916. (prema Brogu ista, uz dodatnih osamdesetak potpisa), što je možda pridonijelo njegovoj odluci da podrži Balfourovu deklaraciju.[122] (Wilson je kao sin prezbiterijanskog svećenika odrastao u evanđeoskom ozračju pa potporu Deklaraciji povezuju s njegovom "kršćanskom vjerom utemeljenom na Bibliji".)[123] Ovdje valja spomenuti i J. F. Rutherforda (1869. – 1942.), koji je 1925. objavio knjigu *Comfort for the Jews* u kojoj potiče Židove da revno prionu izgradnji Palestine, ali i pogane da im pomognu,[124] jer u cionističkom pokretu prepoznaje Božju naklonost prema Židovima.[125] On na temelju Pisma naglašava da je Palestina židovsko vlasništvo, da se "Židovi sada opet okupljaju u Palestini ispunjavajući proroštvo", ali misli kako bez vjere u Boga njihov projekt obnove zemlje neće uspjeti.[126] Rutherford je bio jedan od prvaka sekte Jehovinih svjedoka, a njegovo zanimanje za cionizam vezano je velikim dijelom za očekivanje ispunjenja biblijskih proroštava o posljednjim vremenima, što je jedna od glavnih značajki toga pokreta.

121 Brog, 2006:100, Oren, 2007:278-279. Oren napominje kako je potpisivanje te peticije predstavljalo prvu suradnju Židova i kršćana u povijesti u kojoj su uglednici dviju vjera skupa podržali židovsko potraživanje Palestine.

122 *EJ*, Vol. 3. str. 737, Brog, 2006:116-118.

123 Spector, 2009:20-21.

124 Rutherford, 1925:5.

125 Rutherford, 1925:78.

126 Rutherford, 1925:125-126.

Religija i cionizam britanskih političara

Religijski autoriteti koji su podržavali ideju cionizma obrazlažući svoj stav pozivali su se na biblijska proroštva i obećanja, a dominantna tema bila je okupljanje Židova u Jeruzalemu kao siguran znak približavanja posljednjih vremena. No, što je s političkim autoritetima koji su omogućili da se ta ideja pretoči u političku stvarnost? Nimalo neočekivano, poticanje eshatoloških zbivanja se ni ne nazire u njihovu političkom programu. To nipošto ne znači da religijska uvjerenja nisu odigrala ulogu u njihovu opredjeljivanju za cionizam. Naprotiv, gotovo je izvjesno da su britanski političari poput Lloyda Georgea (premijer 1916. – 1922.), Arthura Balfoura (ministar vanjskih poslova 1916. – 1919.) te Marka Sykesa cionizam u određenoj mjeri podržali na temelju Biblije i kršćanskoga svjetonazora u kojem su odgojeni.[127] Spector tako piše: "Poštovanje Biblije, Židova i Svete zemlje [...] bio je jedan od čimbenika iza objave Balfourove deklaracije od strane Britanske vlade..."[128] Slično opaža i Morris: "... mnogi iz imperijalnog kabineta, uključujući premijera Davida Lloyda Georgea i samoga Balfoura, dugo su bili pristaše cionizma iz protestantskih vjerskih i humanitarnih razloga."[129] Referencije na religijski motiviran filosemitizam spomenutih političara u njihovim su biografijama uglavnom letimične i usputne[130] pa je danas teško zaključiti u kolikom je omjeru njihovo postupanje i mišljenje o židovskom obnavljanju nacionalnog doma u Palestini bilo uvjetovano vjerskim, a u kolikom omjeru nekim drugim čimbenikom, odnosno nastojanjem da se Bliski istok uredi prema interesima Velike Britanije. Tuchman misli da je Lloyd George, kao i Balfour, velikim dijelom bio motiviran biblijskim

127 O kršćanskim motivima američkih predsjednika Willsona i Trumana za pružanje potpore Balfourovoj deklaraciji odnosno osnivanju Države Izraela vidi Brog, 2006:116-130.

128 Spector, 2009:19.

129 Morris, 2008:10. Autor u nastavku teksta piše kako je jasno da su postojali i drugi, imperijalni razlozi za britansko podržavanje izgradnje židovske države.

130 Dugdale, 1937:158, 163, 167.

razlozima, ali L. George u svojoj autobiografiji to nije mogao priznati jer ju je pisao 1930-ih kad bi povezivanje kršćanskih motiva s palestinskom politikom, koja je tada postajala sve problematičnija za Britance, bilo vrlo nezgodno.[131] Da je Biblija bila pokretačka misao iza njegovih procionističkih stavova nagovještava i Dugdale navodeći da je cionistički pokret potaknuo maštu premijera Lloyda Georgea "prvenstveno (Balfour je uvijek tvrdio) jer je poznavao Bibliju. Dan i Beer Šeba više su mu značili nego Teschen."[132] Sykes za L. Georga pak piše da je bio čovjek "za kojega možemo reći da ga je oblikovala Biblija".[133]

Osobito je jasno kako je Arthur James Balfour (1848. – 1930.), autor poznate Deklaracije, gajio posebnu naklonost prema židovskom narodu, kod čijeg su oblikovanja važnu ulogu odigrali njegov kršćanski odgoj i ljubav prema Bibliji. U Balfourovoj službenoj biografiji, koju je napisala njegova nećakinja Blanche Dugdale, na nekoliko se mjesta nalaze zapisi iz kojih se može protumačiti kako je ta uloga bila značajna. Na jednom od njih, pišući o Marku Sykesu, autorica opaža kako je "šteta […] što je tako malo rekao o tome kako je [Sykes] postao obraćenik na ideju cionizma" te nastavlja:

> Čini se da je njegov prvi pristup bio na tragu Balfourova. "Njegovo katoličanstvo je bilo to", rekao je Mr. Shane Leslie, "što je Marku pomoglo u razumijevanju židovske tragedije. Zanimao ga je etos pravoga Hebreja, a ne angliciziranog Židova."[134]

Na kraju biografije Dugdale piše kako je Balfour potkraj života izjavio da je najvrjednije što je u životu učinio bilo ono što je učinio za Židove.[135] Povjesničar Cristopher Sykes, sin Marka Sykesa, odbacuje mogućnost da bi ikakvi politički interesi bili od pre-

131 Tuchman, 1984:337, vidi i Brog, 2006:152-153.

132 Dugdale, 1937:163.

133 Sykes, 1953:189; vidi i Johnson, 1988:427-428.

134 Dugdale, 1937:167.

135 Dugdale, 1937:171.

sudne važnosti za donošenje Deklaracije koja nosi njegovo ime te zaključuje: "Neko ozračje misterija još uvijek skriva, i vjerojatno će uvijek skrivati, podrijetlo toga najneočekivanijeg poteza [britanske] Države u našoj povijesti."[136] No, nešto ranije u istoj studiji C. Sykes podrobnije opisuje Balfourov religijski odgoj, predanost čitanju Biblije i njegovu duboku vjeru te nastavlja:

> U godinama nakon 1917. Balfour se puno puta, pismeno i u javnim nastupima, izjasnio o cionizmu. Katkada se osvrnuo na religijski poticaj za svoje djelo, ali nikad ga nije naglašavao. Više je volio prozaična objašnjenja.[137]

Sykes dodaje i ovo znakovito opažanje:

> Od motiva koje je taj zagonetni čovjek pokazivao svijetu, najistaknutiji nije bilo hilijastičko uvjerenje kakvo je imao Hechler, nego ovozemaljski, svjetovni, škotski zdravi razum.[138]

Christopher Sykes je, kako sam već rekao, oprezan u prikupljanju i tumačenju izvora (dio podataka dobio je iz razgovora s Balfourovim suvremenicima) pa je i uloga Balfourova religijskog uvjerenja u njegovu djelu u isto vrijeme i osvijetljena i prigušena; na trenutke se stječe dojam kao da koketira sa zločestom misli. Ipak, njegova potreba da Balfourove motive usporedi s Hechlerovima odaje njegovo viđenje stvari možda više nego ikoji drugi napisani redak.

Svi motivi britanskih političara koji su začeli političko ostvarenje židovskoga "nacionalnog doma" u Palestini nikad neće biti do kraja istraženi. No kako vrijeme bude odmicalo, tijek zbivanja koja su potaknuli znatiželjnog će povjesničara neminovno vraćati na

136 Sykes, 1953:224.

137 Sykes, 1953:191-192.

138 Sykes, 1953:192.

razmišljanja o njima i predlaganje raznih, katkad oprječnih teorija.[139] Vjerojatna sve veća uloga koju će kršćanski cionizam i u budućnosti igrati u bliskoistočnim zbivanjima nedvojbeno će nadahnjivati nova istraživanja o njegovim korijenima.

Wingate: karika između vjerskoga, svjetonazorskoga i političkoga kršćanskog cionizma

Jedan od najvažnijih predstavnika kršćanskog cionizma iz vremena Mandata bio je Orde Charles Wingate (1903. – 1944.), britanski obavještajni časnik i "otac Izraelske vojske".[140] Wingate je u Palestinu stigao 1936. godine sa zadaćom da, kao vrstan arabist koji je prethodno službovao u Sudanu i Egiptu, pomogne u smirivanju tamošnjih prilika. Ordeova fasciniranost Orijentom i arapskim svijetom povezuje se s činjenicom da je prvi rođak njegova oca bio sir Reginald Wingate, vrhovni guverner Sudana (1899. – 1916.) i visoki povjerenik za Egipat (1917. – 1919.), a daljnji rođak s majčine strane legendarni T. E. Lawrence. Malo tko od vođa palestinskih

139 O nekima od njih vidi Kasapović, 2010:67-69. Benny Morris (u djelu što ga je pisao u prvoj fazi svoje karijere koja je obilježena oštrom kritikom cionizma) Balfourovu deklaraciju opisuje kao proizvod sračunatih britanskih interesa i predrasuda (vidi Morris, 1999:73-76). Tuchman pak tvrdi izravno suprotno: "Balfourovi su motivi bili biblijski, a ne imperijalistički" (Tuchman, 1984:310). Ona nadalje opisuje kako je Balfour s velikim pijetetom čitao Izaiju, čija su predviđanja o povratku Židova i posljednjim vremenima nenadmašna među biblijskim prorocima (primjerice, među Svitcima s Mrtvog mora kumranske sljedbe najviše je svitaka upravo proroka Izaije, što se povezuje s time da se njihov nauk temeljio na eshatologiji). Pa ipak, Tuchman piše da Židovi za njega "nisu bili ni sredstvo kršćanskog hilijazma ni agenti poslovnog imperijalizma, nego jednostavno prognanici kojima je u ime plaćanja 'neizmjernog duga' koji kršćanstvo ima prema njima trebala biti vraćena njihova zemlja. Ne bilo koja zemlja, nego stara zemlja. Zašto Palestina? 'Odgovor leži', napisao je, 'u jedinstvenom položaju Židova. Za njih su rasa, religija i zemlja isprepleteni kao što nisu isprepleteni u slučaju ni jedne druge religije i ni jedne druge zemlje na svijetu'" (Tuchman, 1984:312). Za kraj je zanimljivo spomenuti i anakronističnu tezu Edwarda Saida iz *The Question of Palestine* o zapadnjačkoj uroti kojom je Izrael stvoren kako bi "islam držao u šahu" (više o tome vidi u Ibn Warraq, 2007:28-29).

140 M. Oren u Hazoni, 2006:390-404. Slično piše i Benjamin Netanyahu, koji začetkom Izraelske vojske smatra *Židovsku legiju* pod zapovjedništvom Žabotinskog, *Hašomer* iz 1920-ih, Wingateov SNS iz 1930-ih i *Židovsku brigadu* koja je u Drugom svjetskom ratu bila dio Britanske vojske (Netanyahu, 2000:361).

Židova od Wingateova je dolaska očekivao ičega dobra: tek još jednoga britanskog časnika koji je, uz tamošnjoj britanskoj administraciji inherentni protužidovski stav, bio i fasciniran Arapima.[141]

Wingate je rođen 1903. u obitelji britanskih evanđelista. Njegov djed, William Wingate, bio je uspješan poduzetnik, koji je nakon iskustva "ponovnog rođenja"[142] napustio poslovnu karijeru i postao propovjednik evanđelja. Jedna od stvari koju je obraćenje s tradicionalnoga na iskustveno kršćanstvo potaknulo u njegovu životu bila je ljubav prema Židovima. Naučio je hebrejski jezik te je dio misionarske službe proveo među siromašnim Židovima u Mađarskoj.

Ordeov otac George bio je časnik u Britanskoj vojsci. Tijekom vojne službe u Indiji i on je doživio slično duhovno iskustvo. George i njegova supruga Ethel su se nakon povratka u Englesku pridružili nedenominacijskoj evanđeoskoj zajednici[143] u kojoj se naglašavala molitva, zajedništvo i prepoznavanje Božje milosti prema biblijskoj objavi. U ozračju ispunjenu čitanjem Svetoga pisma, molitvom, pjevanjem psalama i razmišljanjem o Bogu, Orde je stjecao prve dojmove o svijetu. Priče o podvizima starozavjetnih junaka, skupa s bujnom maštom i vjerovanjem u Bibliju kao u štivo koje do njegova vremena nije izgubilo ništa od svoje relevantnosti, u najranijoj su ga mladosti formirale za cio život.[144]

Tijekom školovanja na vojnoj akademiji u Wingateu se rodila radoznalost prema Orijentu. Godine 1926. počeo je učiti arapski jezik na Fakultetu za studij orijentalistike i odmah se pokazao izvrsnim studentom. Dekan Fakulteta, jedan od najpoznatijih britanskih orijentalista toga doba sir Thomas Arnold, do te je mjere bio impresioniran Wingateom da mu je preporučio nastavak studija

141 Glavnu riječ u britanskoj vanjskoj politici općenito su vodili orijentalisti koji su gajili "romantičnu sklonost prema arapskoj kulturi, osobito kulturi Beduina – 'plemenitog divljaka'…" (Bierman, 1999:62).

142 Vidi Ivan 2:3-6.

143 Bila je to zajednica *Plymouth Brethren* (Sykes, 1959:23), kojoj je pripadao i ranije spomenuti John Nelson Darby.

144 Vidi Mosley, 1955:10.

negdje u islamskim zemljama. Orde je tako stigao u Egipat i Sudan.

U sljedećih nekoliko godina unaprijedio je znanje arapskoga jezika i stekao najviše zvanje vojnog prevoditelja i ispitivača. Upoznao je arapsku kulturu i mentalitet kao malo tko od Britanaca što su službovali u kolonijalnoj administraciji. Tijekom vojne službe u Sudanu vodio je ekspedicije protiv trgovaca robljem iz Etiopije. Postavljajući im zasjede i progoneći ih, katkad je prelazio granicu i zalazio u Etiopiju, što britanskoj vojsci nije bilo dopušteno. Rano je stekao vještine izviđanja i orijentiranja u prirodi, razvio sposobnost *ad hoc* improvizacije te pokazao značajke vrsnoga vojnika, izviđača i zapovjednika, ali i sklonosti prema samovolji i nepoštivanju hijerarhije. Ovo potonje usporavalo mu je napredovanje pa je tek potkraj službe u Sudanu promaknut u čin satnika. Ekscentričan, odvažan i nemirna, avanturističkog duha, Wingate bi se katkad otisnuo u neobične i opasne pothvate. Tako je 1933. na devi obišao sudansku i libijsku pustinju u potrazi za mitskom oazom Zarzurom. Oazu nije pronašao, ali je njegova kartografska istraživanja područja objavio glasoviti *Royal Geogaphic Society*. Te je godine upoznao šesnaestogodišnju Lornu Peterson kojom se dvije godine kasnije oženio. Neko su vrijeme živjeli u Kartumu, a onda je Orde u rujnu 1936. neočekivano dobio zapovijed o premještaju na dužnost u Palestinu. Bilo je to nekoliko mjeseci nakon što je ondje započeo veliki arapski ustanak protiv britanske uprave.

Pred polazak u Svetu zemlju Wingate nije imao izgrađeno političko mišljenje o arapsko-židovskom sukobu. Na brodu su on i Lorna počeli proučavati povijest i okolnosti tamošnjih zbivanja. Prva tri i pol mjeseca u Palestini živjeli su u hotelu Savoy u Haifi te dosta vremena provodili u čitanju, prikupljanju i analiziranju podataka. Zaključili su da je slika koju su o prilikama u Palestini prenosili drugi britanski časnici često bila groteskno iskrivljena. Letalna agresivnost Arapa predvođenih radikalnim jeruzalemskim muftijom Hadži Eminom Huseinijem, nasuprot suzdržljivosti Židova predstavljali su kontrast koji ih je iznenadio, jer su se u služ-

benoj dokumentaciji obje strane prikazivale kao podjednako krive za sukobe. Otkrili su i da su optužbe o židovskom izrabljivanju domicilnoga stanovništva uglavnom neistinite. Židove se, primjerice, optuživalo da od lokalnoga arapskog stanovništva kupuju zemlju po nerealno niskim cijenama. U stvarnosti, zemlju su im po vrlo visokim cijenama preprodavali arapski lokalni moćnici, često pristaše i rodbina jeruzalemskog muftije, koji su je prethodno bagatelno kupovali od malih vlasnika,[145] nerijetko uz prisilu. Arape koji bi svoju zemlju prodali izravno Židovima isti ti arapski preprodavači ubijali su pod optužbom da su izdajnici.

Ordea i Lornu zadivio je prosperitet židovskih naselja i pretvaranje stoljetne pustinje u plodne oaze. Doznali su da je od židovske marljivosti veliku korist imala i arapska zajednica i britanska administracija, ali Britanija je usprkos tome nepopustljivo ograničavala broj židovskih useljenika. Istodobno se na useljavanje Arapa iz okolnih krajeva britanska uprava nije odveć obazirala,[146] iako su otamo, uz nomade, često dolazile i razbojničke skupine koje su pljačkale i raspirivale ustanak. Što su više otkrivali Palestinu, Wingate i Lorna su više pristajali uz Židove i ideju cionizma.[147] S razumijevanjem političke, gospodarske i društvene situacije, u Wingateu se probudio "retroaktivan učinak" biblijskih priča s kojima je odrastao: postajao je vjernik u davna biblijska obećanja dana Izraelu. Odjedanput su Jošua, Gideon, Samson, Šaul i David postali junaci čije je bitke za židovski narod želio i sam nastaviti. Pristao je

---

145 Sykes, 1959:109. Muftija Hadži Emin el-Huseini se tijekom 1930-ih nastojao prikazati kao osoba koja zaustavlja prodaju palestinske zemlje Židovima. Godine 1935. Vrhovno muslimansko vijeće pod njegovim vodstvom izdalo je *fetvu* kojom je proglašeno da svatko tko to učini "nužno čini bezvjerstvo (*kufr*), apostaziju (*irtidad*) i izdaju (*khijana*) Boga i njegova Poslanika" (C. Tripp: *West Asia from the First World War* u Robinson, 2010:341).

146 Više o arapskoj imigraciji u Palestinu i britanskoj politici vidi Peters, 1984:269-325

147 Sykes pretpostavlja da je Wingate pristao uz ideju cionizma za samo mjesec dana proučavanja lokalnih prilika u Palestini. No on navodi i neke druge izvore, prema kojima je Wingate, nakon što se našao u pretežito "arabofilnom" engleskom društvu u Palestini jednostavno, u skladu sa svojom oporbenjačkom naravi, odabrao drugu stranu (str. 109-110).

uz cionizam: ideal za čije ga je ostvarenje pripremalo sve dotadašnje životno iskustvo.[148]

Prvi utjecajni vođa palestinskih Židova s kojim je Wingate podijelio svoje novonastalo političko uvjerenje bio je David Hacohen (1898. – 1984.). Hacohen je njegove riječi primio oprezno i nepovjerljivo. Pitao ga je poznaje li Židove i što je čitao o cionizmu. Wingate je odgovorio da je u životu upoznao svega nekoliko Židova; što se pak tiče cionizma, o toj temi postoji samo jedna mjerodavna knjiga, a to je Biblija i nju je temeljito proučio. Hacohen je ostao osupnut, no pravi šok je tek dolazio. Wingate ga je upitao je li on pročitao Kur’an. Jest, nešto malo.

> “Ja sam ga prostudirao na arapskom”, nastavio je Wingate, “I to je gomila pompozne tlapnje. Kur’an i Biblija se ne mogu ni usporediti. Samo bi se budala mogla kolebati pred izborom između pokreta utemeljena na Kur’anu i pokreta utemeljena na Bibliji.”[149]

Zabezeknuti Hacohen, nastupajući kao istinski predstavnik cionizma čija je važna odrednica bilo “njegovanje uljudnog poštovanja prema islamu”, s nekoliko je lijepih riječi stao u obranu Kur’ana i muslimanskog proroka Muhameda. Wingate je odmahnuo rukom i zapostavljajući sva načela političke odmjerenosti svojstvene britanskim časnicima, deklarativno izjavio:

> Hacohen, ovdje je na kocki sam vaš opstanak! Pomaganje vama u vašoj borbi držim privilegijem i tome cilju želim posvetiti život. Uvjeren sam da je postojanje čovječanstva opravdano ukoliko je utemeljeno na biblijskim moralnim načelima. Tko se god usudi podignuti ruku protiv vas i vašega pothvata ovdje u Palestini, njemu se treba suprotstaviti. Bilo da se radi o zavisti, neznanju ili izopačenoj doktrini poput one koja je vaše susjede pokrenula protiv vas

148 Schmidt, 2011:171.

149 Sykes, 1959:111-112, usp. St. John, 1962:197.

> ili o "politici" zbog koje ih neki moji sunarodnjaci podržavaju, ja ću se s vama boriti protiv toga. Ali upamti, ovo je vaša bitka. Moj dio, koji kako rekoh držim povlasticom, jest samo da vama pomognem.[150]

Nešto kasnije, u razgovoru s glavnim obavještajnim časnikom Hagane Emanuelom Wilenskim, Wingate je ustvrdio kako "ratno stanje vlada između Židova i islama".[151] Wingateova percepcija sukoba kao religijskog jasno je spojiva s njegovim viđenjem palestinskih zbivanja kao ispunjenja biblijskih proročanstava te, kako je Weizmann napisao u svojim memoarima, njegova gledanja "iz duhovne perspektive ne samo na probleme Palestine nego i cijeloga svijeta".[152] U očima toga "zaljubljenika u Bibliju" Židovi su bili "najčudesniji narod na svijetu, jedini narod koji je otkrio Boga".[153] Wingateovi biografi, kao i suvremenici s kojima je surađivao, uglavnom nisu bili načisto s njegovim religijskim percepcijama pa u literaturi koju sam pregledao (a to su gotovo sve autoritativne biografije) ta tema ostaje nedorečena; kao još jedna od Wingateovih neobjašnjivih bizarnosti, poput sklonosti da po kući hoda gol i tako dočekuje goste ili da jede sirov luk kao jabuku.

Wingateovu gorljivost za ideju cionizma palestinski su Židovi držali krajnje neobičnom, kao i britanski časnici, zbog čega su ga mnogi promatrali s nepovjerenjem i izbjegavali. Njemu pak nije odveć smetalo što je ostao prepušten sebi i vlastitim domišljatim improvizacijama u obavljanju službe. Skupa s Lornom, koja nije bila ništa manje predana ideji židovske državnosti, preselio je u Jeruzalem, odakle je počeo odlaziti u izviđačke izlete po Galileji. Posjećivao je kibuce ugrožene arapskim napadima, među kojima je najizloženija bila Hanita na granici s Libanonom. Taj je kibuc od

---

150 Sykes, 1959:112.

151 Sykes, 1959:113.

152 Weizmann, 1949:398.

153 Sykes, 1959:117.

osnutka bio pod stalnom arapskom opsadom. Wingate je na izvidnička putovanja sa sobom nosio oružje, zemljovide i Bibliju te je, oslanjajući se na sve troje podjednako, osmišljavao taktike obrane o kojima je potom Židovima u okruženju počeo davati naputke. Stanovnici kibuca isprva su zazirali od britanskog obavještajca i sumnjali da možda traži skriveno Haganino oružje. Za postojanje kršćanskog cionizma nikad nisu čuli.[154] Iznimka je bio Wilenski, koji se s kršćanskim cionizmom susreo ranije i koji je nastojao uvjeriti suborce iz Hagane u Wingateovu iskrenost. No oni su bili sumnjičavi. "Ti i taj tvoj prijatelj (*hajedid šelha*)", govorili su mu podrugljivo.[155] Ipak, Wingate je uskoro stekao i Hacohenovo povjerenje, kao i povjerenje tajnika *Sohnuta* Moše Šertoka. Orde i Lorna su se kasnije sprijateljili i s Chaimom i Verom Weizmann. Chaim je Wingatea opisao kao "fanatičnog cionista, koji je do takva pogleda došao ne zbog nečijega osobnog utjecaja ili propagande, nego učinkom koji je cionistička literatura imala na njegovo duboko i cjeloživotno proučavanje Biblije".[156] Godinu nakon dolaska u Palestinu Wingateova je ljubav prema židovskom narodu i potpora ciljevima cionizma postala jasna većini Židova s kojima je dolazio u dodir. Prozvali su ga *hajedid* (prijatelj) i "Lawrence od Judeje".[157] No mnogi su i dalje mislili da je čudak.

WINGATEOVE SPECIJALNE NOĆNE POSTROJBE

U Wingateu se do početka 1938. rodila ideja o osnivanju mješovite britansko-židovske vojne postrojbe pod njegovim zapovjedništvom. Bila bi to elitna, lako naoružana, pokretna jedinica za izviđanje i izvođenje iznenadnih ofenzivnih akcija na teritoriju koji nadziru Arapi, pod imenom Specijalne noćne postrojbe (*Special Night Squads,* SNS). Za Židove, uključujući i neke kasnije visoke

---

154 Većina stanovnika *jišuva* dolazila je iz istočnih katoličkih i pravoslavnih zemalja, u kojima nije postojao praktički nikakav oblik kršćanskoga cionizma.

155 Sykes, 1959:114

156 Weizmann, 1949:398

157 Weizmann, 1949:397

vojne časnike kao što je Moše Dajan, ideja o ofenzivnom ratovanju, umjesto dotadašnje Haganine taktike suzdržanosti (*havlaga*), bila je gotovo nezamisliva. Židovski odgovor na arapsko nasilje i terorizam do tada je gotovo isključivo bio defenzivnost.[158] Iznimka su bili teroristički napadi koje je Irgun započeo koncem 1937.,[159] no ta je radikalna organizacija bila malobrojna, a njihove taktike ne samo da nisu zaustavile arapske teroriste nego su mnoge umjerene Arape pretvarale u ustanike.[160] Hagana, koja je činila glavninu židovskih borbenih snaga pod političkim vodstvom *Sohnuta*, iz koje je 1948. nastala Izraelska vojska, ustrajala je u defenzivnosti.[161] I nadređeni su britanski časnici osnutku Wingateove postrojbe bili vrlo neskloni. Njezino bi oformljivanje značilo vojnu obuku i naoružavanje Židova, a dotadašnji mandat britanske uprave podrazumijevao je provođenje upravo suprotnoga. Usprkos svemu, kombinacijom inventivnih načina dosađivanja, rječite i pravodobne uvjerljivosti te drskog zaobilaženja hijerarhijske strukture, Wingate je stekao potporu glavnoga zapovjednika britanskih postrojba na Bliskom istoku sir Archibalda Wavella. Zaprjeka ga je dočekala na neočekivanom mjestu. Mnogi židovski vođe dvojili su glede izvedivosti njegova plana pa čak i mudrosti samoga pokušaja. Mnogi od njih iskre-

---

158 Mosley, 1955:53-54; vidi i Weizmann, 1949:397-398. *Havlaga* je bila strategija koju su cionistički vođe svjesno prigrlili, a na početku arapskoga ustanka 1936. slijedili su je i pripadnici Irguna. Sredinom kolovoza 1936., nakon nekoliko brutalnih ubojstava Židova, među kojima dviju medicinskih sestara u Jafi i djeteta u Tel Avivu, Hagana, a potom i Irgun izveli su nekoliko ofenzivnih akcija, da bi koncem istoga mjeseca zapovjedništvo Hagane odlučilo obustaviti osvetničke napade, koji su do konca te godine potpuno prestali (Morris, 1999:136-137).

159 U dokumentu CIA-ina ureda za istraživanje i analitiku R&A No. 2612 od 13. listopada 1944., koji je deklasificiran 2005., piše da je glavna zadaća Irguna nakon njegova osnutka početkom arapskog ustanka bila odmazda za ubojstva Židova od strane Arapa (http://www.foia.cia.gov/docs/DOC_0001225544/DOC_0001225544.pdf, pregledano 25.4.2012.).

160 Morris, 1999:147.

161 I ovdje je postojala iznimka: Ben-Gurion je početkom 1939. osnovao tri tajne postrojbe za posebne operacije (po čemu su se i zvale *peulot mijuhadot*) koje su odlazile u osvetničke i druge specijalne misije, no one su bile pod njegovim izravnim zapovjedništvom koje je zaobilazilo Glavni stožer Hagane (Morris, 1999:148).

no su vjerovali kako je frontalni sukob s Arapima moguće izbjeći i kako je bolje popustljivošću nastojati ublažiti arapski bijes pa s vremenom nekako pridobiti njihovu naklonost. Usto, dio njih još uvijek je bio oprezan s britanskim obavještajcem, novopečenim cionističkim entuzijastom. Frustriran njihovom kolebljivošću i onim što je smatrao političkim utopizmom, Wingate se okomio na Šertoka riječima: "Šertok, zašto toliko vremena provodite koketirajući sa svojim neprijateljima i ignorirajući pomoć prijatelja?" Šertoka pitanje nije ostavilo ravnodušnim. Skupa s Wilenskim uvjerio je protivnike projekta da Wingatea napokon počnu tretirati kao osobu od povjerenja. Židovsko političko vodstvo je nakon dugotrajne rasprave dalo suglasnost za osnutak Wingateove postrojbe i dopustilo da se u nju novače pripadnici Hagane.[162]

Dok su se oni nadmudrivali, Archibald Wavell je neočekivano premješten u Englesku, a na njegovo mjesto postavljen je general Robert Haining. Wingate se opet našao na početku. Haining je bio zagovornik konvencionalnih metoda, a Wingateova zamisao o britansko-židovskoj postrojbi koja po Palestini goni arapske bande bila je sve samo ne konvencionalna. Iz neočekivanog smjera ovaj je put stigla pomoć. U travnju 1938. arapski su ustanici intenzivirali napade na naftovod koji je povezivao crpilišta u Iraku s lukom u Haifi. Te je sabotaže bilo teško spriječiti jer su se događale noću, na terenu koji su britanski vojnici slabo poznavali i teško nadzirali. Osnutak Specijalnih noćnih postrojba u kojima bi se borili mještani koji poznaju krajeve oko naftovoda, a koje bi vodio britanski časnik s iskustvom gerilskog ratovanja, odjednom je pragmatičnom Hainingu zazvučalo kao dobra zamisao.

Wingate je za glavni stožer SNS-a odabrao kibuc Ein Harod, koji se nalazio blizu naftovoda, na području na kojem je nekoć Gideon ratovao s Midjancima.[163] Nakon kratke obuke, u lipnju je izvedena prva akcija. Iskravši se neprimjetno iz kibuca, Wingate

162 Sykes, 1959:144.

163 Vidi Suci 7:1.

je s deset britanskih i deset židovskih specijalaca zaskočio iznenađenu skupinu arapskih sabotera. Bilanca prvoga okršaja bila je nekoliko ubijenih te nekoliko ranjenih i zarobljenih Arapa. Napadi na naftovod na nekoliko su dana prestali.

Uslijedile su akcije protiv arapskih bandi za koje je Wingate izviđanjem i od doušnika doznao da se okupljaju radi napada na kibuc ili naftovod. Uništeno je više arapskih ustaničkih logora oko Hanite. Osobita novost bile su kaznene ekspedicije na teroriste koji bi se nakon ubijanja i pljačke vratili u svoje domove. Arapski ustanici, kojima je donedavno bilo nezamislivo da bi se Židovi usudili noću izviriti iz kibuca, a kamoli poduzimati borbene akcije, u svojim su selima i kućama postajali metom Wingateovih noćnih osvetnika. Bile su to brutalne osvete, ali Wingate je od suboraca tražio da brutalnost ograniče na one koji su okrvavili ruke:

> “Ne vodimo rat protiv arapskoga naroda, nego protiv arapskih razbojničkih družina; suzdržimo se od okrutnosti i surovosti prema običnim Arapima. Grubi divljak je loš vojnik; zato se morate s poštovanjem odnositi prema ženama, djeci i nedužnim pojedincima. Ali neka vam ni jedan krivac ne umakne.”[164]

Kombiniranjem obuke u kibucu i noćnih ophodnja koje su često završavale okršajima, Wingate je unovačene židovske borce pretvarao u elitne komandose. U nekoliko su navrata nakon svega nekoliko tjedana obuke poražavali višestruko brojniju arapsku skupinu. Za Židove koji dva tisućljeća nisu išli u organizirane ofenzivne akcije za svoju zemlju to je bila šok-terapija postizanja pozitivnoga vojničkog imidža. Među Wingateovim borcima bili su Cvi Brenner, Jigal Alon, Moše Dajan i Josi Harel. Psihološki i taktički temelj Izraelske vojske, prema Dajanu, postavio je upravo Wingate: “On nas je naučio da prijeđemo ogradu; ne samo da branimo svoje na-

---

164 Mosley, 1955:64. Pappé tvrdi da je Wingate nadahnuo brutalno postupanje prema palestinskim seljacima (Pappé, 2007:15-16) ali ne navodi izvore za te optužbe.

selje nego da iziđemo van i neprijatelja zaskočimo u njegovu brlogu."[165] Općenito je prepoznato da je velikim dijelom pod Wingateovim utjecajem Hagana prihvatila načelo "agresivne obrane".[166] Wingateove "manje taktike" Dajan je kasnije pretvorio u ratne strategije[167] pa je teško zamisliti da njegovo vođenje Šestodnevnog rata, koji je započeo preventivnim udarom izraelskog zrakoplovstva na egipatske zračne baze, nije bilo nadahnuto Wingateovim viđenjem obrane kao ofenzivnog djelovanja. Budući zapovjednici Izraelske vojske od Wingatea su naučili još toga: zaobilaženje hijerarhije, zanemarivanje protokola i uvriježenih metoda ratovanja, kreativnost u improviziranju te načelo da zapovjednici uvijek idu ispred vojnika (*aharai!*) i da ih motiviraju služenjem i primjerom. Vojni povjesničar van Creveld navodi druge Wingateove lekcije, "manje ukusne, ali nužne", poput okrutnih i učinkovitih metoda saslušavanja zarobljenih terorista.[168] Yehuda Bauer uz prepoznavanje Wingateove uloge kao "jednoga od glavnih kreatora hebrejske borbene sile u Palestini" smatra da je njegov glavni doprinos ipak bio u "ustrajanju da vođe cionizma i Hagane pruže političku potporu vojnom ogranku".[169]

Wingate je bio uvjeren kako su vojni uspjesi SNS-a dokaz da su biblijske borbene taktike još uvijek učinkovite te da se Bog koji se nekoć borio za Gideona i Davida danas bori za Židove u njihovu pokretu povratka na Cion. "Sam Bog nam daje da uništavamo neprijatelje Židova!" jednom je rekao suborcima, koji su kao pripadnici socijalističkih organizacija ostali zatečeni tom tezom, a on je pojasnio: "Jer neprijatelji Židova neprijatelji su svega čovječanstva!"[170] Pred polazak u akcije, Wingate bi u Bibliji pronašao ulomke u kojima su opisani starozavjetni događaji vezani za do-

165 Bierman, 1999:93.

166 Morris, 1999:148.

167 Van Creveld, 2004:13.

168 Van Creveld, 2004:45-46.

169 Bauer, 2001:13.

170 Bierman, 1999:105.

tično područje te ih pročitao suborcima. Dubina njegova uvjerenja o relevantnosti Biblije u aktualnim prilikama očitovala se u njegovim pokušajima da u bitkama primijeni biblijske taktike. Jednom je prilikom od Hagane dobio odgovor da mu ne mogu isporučiti toliki broj traženih šofera za planiranu akciju. "Nisam tražio šofere", osorno se obrecnuo, "nego šofare, kao u Jerihonu!"[171] Wingate je tada htio napasti naselje pobunjenih Arapa tako što će ga njegovi vojnici opkoliti i zatrubiti u *šofare*, kao što je učinio Jošua za osvajanja Jerihona. No borcima Hagane zaduženima za logistiku nije bilo ni na kraj pameti da im je zapovjednik naložio prikupljanje ovnujskih rogova za bitku. Drugi put se fizički okomio na jednog zapovjednika koji je po dolasku u bazu počeo piti vodu prije svojih vojnika;[172] ta Gideon je upravo takve izbacio iz svojih redova!

Usprkos povremenim nesporazumima i različitim svjetonazorima, suradnja Wingatea i Hagane na projektu Specijalnih noćnih postrojba bila je zastrašujuće učinkovita. Među Arapima je zavladao strah.[173] U svim područjima djelovanja SNS-a vojne su se prilike iz temelja promijenile. Židovi su na bojnom polju preuzimali inicijativu, a njihova hrabrost, samopouzdanje i vještina ratovanja Wingatea su podsjećali na starozavjetne junake. S pijetetom je gledao kako se ispunjava njegova skrivena želja: SNS se preobražavao u zametak židovske vojske.

Po osnutku Države Izraela, Izraelska je vojska nastavila razvijati Wingateovu strategiju ratovanja koja se temeljila na ofenzivnosti pa ne čudi da se Wingatea naziva ocem Izraelske vojske. Izraelske pobjede iz Šestodnevnog i Jom kipurskog rata, kojima je Bliski istok ušao u fazu u kojoj se do danas nalazi, njezin su izravan učinak. Manje je zamijećeno da se Wingateova vizija širenja židovske

---

171 Bierman, 1999:95; *šofar* je ovnujski rog na čiji su zvuk Izraelci polazili u ratove opisane u Bibliji.

172 Sykes, 1959:152.

173 Wingate je Weizmannu ispričao kako bi, kad bi iz zasjede zaskočili arapske razbojnike, često čuo kako viču: "Bježimo! Ovo nisu britanski vojnici! Ovi su Židovi!" (Weizmann, 1949:398).

države ostvarila u još jednom aspektu: u stvaranju "gotovog stanja" (*fait accompli*) kao načina koloniziranja zemlje i ostanka na njoj. Wingate je tu metodu predložio u pismu sir Reginaldu Wingateu od 12. siječnja 1937.[174] Po njezinoj su primjeni danas najpoznatiji židovski naseljenici Judeje i Samarije – uglavnom pripadnici izraelskoga nacionalnog religijskog korpusa.

Nedugo po smirivanju arapske pobune, Wingate je premješten iz Palestine. Kad je tijekom Drugoga svjetskog rata napokon oformljena Židovska brigada, Weizmann je od Britanaca tražio da za njezina zapovjednika imenuju Wingatea, ali nisu mu udovoljili. Wingate je kasnije službovao u Etiopiji, gdje je odigrao ključnu ulogu u pobjedi nad okupacijskim snagama fašističke Italije i povratku na vlast cara Hailea Selassija. Nakon toga je vodio gerilski rat protiv Japanaca u Burmi, do 1944., kad je poginuo u zrakoplovnoj nesreći. Postrojbu koju je ondje osnovao nazvao je po biblijskom junaku *Gideon Force*.

Iz vremena Drugoga svjetskog rata ostao je zabilježen i njegov razgovor s lordom Beaverbrookom, poznatim protivnikom cionizma. Tijekom njihove polemike o cionizmu, Beaverbrook je iznio neko svoje mišljenje. "Vaše mišljenje ne vrijedi ni pišljiva boba", odgovorio mu je Wingate. "Ono što vrijedi je Božje mišljenje, a vi njega ne poznajete."[175] Uvrijeđeni Beaverbrook žalio se Glavnom stožeru na časnika koji "okolo vrši propagandu za Židove". Optužbe da propagira cionizam otežavale su mu napredak u karijeri[176] pa je dugo čekao promaknuće u čin general bojnika.[177]

---

174 Sykes, 1959:122.

175 Weizmann, 1949:399.

176 Ratni dopisnik za *Daily Express* piše kako su "u duhu vremena" mnogi časnici Glavnog stožera bili antisemiti te su na Wingateove palestinske pothvate gledali s negodovanjem; prožidovski stav nije se smatrao domoljubnim (Burchett, 1946:46). Ovdje ipak treba navesti da je Churchill uvažavao Wingateovo mišljenje i savjete, te ga je, skupa s Lornom, poveo na Konferenciju u Quebecu koja je u tajnosti održana u kolovozu 1943.

177 Weizmann, 1949:399. Vojno-obavještajna služba u Palestini činila je tek manji dio Wingateove vojne karijere. Ovdje citirana literatura posvećuje velik prostor njegovu ratnom putu u Etiopiji, Indiji i Burmi, koji je bio obilježen inventivnim taktičkim improvizacijama i golemim uspjesima.

Wingateova karijera u Palestini otkriva nekoliko aspekta kršćanskog cionizma, od kojih bih ovdje izdvojio tri. Prvi je njegov golem utjecaj na bliskoistočne prilike, posve neproporcionalan maloj pozornosti koja mu se pridaje u politološkim istraživanjima. Drugi je eksponiranje nepovjerenja, nelagode i zbunjenosti koje je referiranje na biblijske teme pri promišljanju o političkim prilikama u Palestini izazivalo među židovskim cionistima. Kršćanski cionizam u Izraelu danas je neusporedivo poznatiji fenomen nego u Wingateovo vrijeme, ali židovski oprez pred njim još je vidljiv.[178] Treći je promjena iz pokreta koji je nadahnut eshatološkim mesijanskim očekivanjima i misijskim radom u pokret koji je potaknut religijskim i svjetonazorskim bliskostima židovstva i kršćanstva, ali je dalje vođen onim što kršćanski cionisti percipiraju kao zajednički politički i strateški interes. U Wingateovo vrijeme to je bilo suprotstavljanje arapskim sabotažama u Galileji i zaštita galilejskih kibuca od pljačke i ubijanja; danas je to zajednička kršćansko-židovska platforma suprotstavljanja globalnom džihadu[179] te sve jasnije artikulirana kršćanska spremnost uključivanja u sprječavanje

178 Yaacov Ariel u članku koji je 2002. objavio *Vidal Sassoon međunarodni centar za istraživanje antisemitizma* pri Hebrejskom sveučilištu u Jeruzalemu postavlja pitanje je li stav evangelikalaca prema Židovima, židovstvu i Izraelu odraz filosemitizma ili antisemitizma te zaključuje da nije ni jedno ni drugo (Ariel, 2002:42). Ovdje valja naglasiti i kako je kršćanskom cionizmu danas sklonija izraelska politička desnica, a protivi mu se politička ljevica, kao i ortodoksni Židovi koji drže da je riječ o misijskom kršćanskom pokretu.

179 Spector svoju studiju današnjega kršćanskog cionizma u Americi započinje intervjuom s Robertom Stearnsom, jednim od vodećih ljudi pokreta (*Eagles' Wings Ministries*), koji razloge svoga aktivizma povezuje s duhovnim iskustvom otkrivanja "židovskih korijena kršćanske vjere", što je tema iz Rim 11:16-18. No Stearns potom objašnjava da prijetnju današnjem svijetu predstavlja "islamski ekstremizam", dok Izrael predstavlja prvu crtu obrane zapadnih vrijednosti (Spector, 2009:1). S druge strane, godinama prije nego što se islam u Europi percipirao kao sigurnosna prijetnja, evanđeoski su kršćani podržavali Izrael, a protivili se protuizraelskim nastupima ne samo Arapa nego i svojih vlada. Tako je zabilježeno da su, kad je Arafat 1983. pozvan kao gost Socijaldemokratske stranke Švedske u Stockholm, što je tada bio presedan, skupine "kršćanskih fundamentalista" organizirale prosvjede i molitvene skupove, a katedralni župnik crkve *Storkyrkan* židovskoj je mladeži prepustio crkvu za prosvjede (E. Svensson: *Fact Finding-resor i österled* u Bjereld & Carmesund, 2008:34).

da se ponove strahote Holokausta.[180] Srednjostrujaški kršćanski cionizam danas se rijetko temelji na aktivizmu radi ostvarenja biblijskih proroštava o posljednjim vremenima. Njegova dominantna tema su biblijska obećanja utemeljena na Savezu koji je Bog sklopio s Izraelom[181] i duhovni dug koji Crkva ima prema židovskom narodu.[182] Usto, većina kršćanskih denominacija prihvaća krivnju zbog stoljetnoga kršćanskog protužidovstva koje je dijelom dovelo do Holokausta i zbog kršćanske pasivnosti tijekom nacističkog progona Židova.[183] Neki oblik potpore židovskoj državi – koji uglavnom nije beskompromisan kao u slučaju evanđeoskih zajednica – jedan je od znakova promjene toga stava.[184]

Kršćanski filosemitizam: novi politički ili drevni religijski fenomen?

Razvoj kršćanske političke potpore Izraelu, kako smo vidjeli, može se povezati s novim tumačenjem riječi "Izrael" u kršćanstvu, ponajprije evanđeoskom, a kasnije i u dijelovima tradicionalnih

180 Usp. Hagee, 2007:171-187 (J. Hagee jedan je od najistaknutijih zagovornika kršćanskog cionizma).

181 M. Hedding, dugogodišnji direktor Međunarodne kršćanske ambasade u Jeruzalemu, naglašava kako razlog potpore Izraelu nije utemeljen na "proročkom dijelu Božje riječi", nego na nečemu "puno dubljem, a to su obećanja Božje riječi..." (Hedding, 2004:5). Ulf Ekman, jedan od najpoznatijih europskih evanđeoskih teologa, piše: "Nisam Židov. Švedski sam kršćanin, ali sam cionist jer u Bibliji jasno vidim Božja obećanja židovskome narodu da će se vratiti u svoju pradomovinu. Ja sam, dakle, kršćanski cionist" (Ekman, 2004:90).

182 *Bridges for Peace* u svome procionističkom programu u potpunosti naglašavaju duhovni dug kršćana prema Židovima (Wagner, 2003:176).

183 Gorenberg, koji je u svojim djelima jako kritičan prema kršćanskom – kao i židovskom i muslimanskom – političkom postupanju povezanom s apokaliptičnim očekivanjima, te ih nerijetko prenaglašava, ipak u kršćanskom grizodušju zbog Holokausta prepoznaje važan razlog političke potpore Izraelu (Gorenberg, 2000:126).

184 Vidi članak kardinala Waltera Kaspera u kojem on piše: "Nažalost, morao se dogoditi šoah – zločin bez presedana, da bi se došlo do temeljnog preispitivanja pristupa. Nakon 1945. godine ono je nastupilo u svim glavnim crkvama. Na katoličkoj strani dogodila se odlučujuća prekretnica, deklaracija Drugoga vatikanskog sabora, *Nostra aetate*. [...] priznanje Države Izrael od strane Svete Stolice i uspostava formalnih diplomatskih odnosa 1993. godine bilo je moguće samo temeljem *Nostra aetate*" (Kasper, 2010:62-68).

denominacija. Kršćansko-židovsko religijsko zbližavanje kao i političko savezništvo nije očekivan razvoj događaja, uzmu li se u obzir stoljeća loših kršćansko-židovskih odnosa, koja nisu nagovještavala ovakav rasplet. No ni te odnose ne bi trebalo odveć simplificirati; oni nisu bili obilježeni samo polemikom i neprijateljstvom. Profesor crkvene povijesti na Norveškom teološkom fakultetu u Oslu, Oskar Skarsaune, kritički se osvrnuo na neke drevne i srednjovjekovne kršćanske protužidovske spise, među kojima i propovijedi Ivana Zlatoustog te ih protumačio iz jednoga novog kuta. On je primijetio da su mnoge protužidovske optužbe od crkvenih autoriteta izrečene u kontekstu opomene vjernicima da se ne druže sa Židovima, da ne posjećuju sinagoge i ne sudjeluju u proslavama židovskih blagdana.[185] Ne postoje izvori koji bi to izravno potvrdili, ali sama upozorenja ukazuju na to da nije bilo neuobičajeno da se kršćani i Židovi na razini "običnih" vjernika jedni prema drugima odnose sa srdačnošću i uvažavanjem. Njegova je teza da je među kršćanskim pukom postojao određeni filosemitizam, protiv kojeg su biskupi istupali iz straha od konverzije kršćana na židovstvo. U doba koje on opisuje, Pismo nije bilo lako dostupno, no s druge strane nije bilo potrebno osobito opsežno poznavanje njegova nauka da bi se razumjela duboka povezanost kršćanstva sa židovstvom. Kasnije, u vrijeme pojave evanđeoskog kršćanstva, kad je Biblija postala ne samo dostupna nego i naglašavana kao jedino mjerodavno vjersko štivo, pojava kršćanskog filosemitizma zapravo predstavlja logičan slijed. Stari zavjet je, moglo bi se reći, judeocentričan, no i Novi je puno skloniji Židovima nego što bi većina onih koji ga nisu pročitali očekivali na temelju uvriježenih predodžbi. Poruka 11. poglavlja Pavlove poslanice Rimljanima ili Isusovih riječi iz Ivana 4:22, kod kršćana koji naglašavaju Pismo kao temelj svoje vjere i tumače ga doslovno lako može potaknuti simpatije prema Židovima. Na isti način, starozavjetna obećanja o obnovi Izraela lako mogu potaknuti kršćanske simpatije prema

185 Skarsaune, 2002:436-443.

židovskom državotvornom pokretu u Erec Izraelu.[186] Nedvojbeno je da se upravo to i dogodilo, to jest da su povijesno gledano kršćanske simpatije prema Židovima, kao i prema njihovim političkim projektima u Palestini, izvorno vjerske, a ne političke.[187] No kakvo je stanje danas? Je li današnje kršćansko-židovsko političko savezništvo u podržavanju Izraela i suprotstavljanju političkom islamu posljedica religijskoga kršćanskog filosemitizma, teološki utemeljenog na biblijskom tekstu, ili obratno? To je pitanje na koje u postojećoj literaturi o fenomenu kršćanskog cionizma nisam pronašao jasan odgovor. Činjenica da je glavni nositelj kršćanskog cionizma i dalje onaj segment kršćanstva koji naglašava i doslovno tumači Bibliju ukazuje na to da je prva alternativa izglednija. Na nju upućuje i nastojanje protucionističkih, propalestinskih i nekih arapskih kršćanskih teologa da "dejudaiziraju" Bibliju, marginaliziraju Stari zavjet te opovrgnu kontinuitet između biblijskoga i modernog Izraela.[188] U islamskom se svijetu kršćanske zapadne demokracije i Izrael od rata u Iraku iz 1991. sve češće percipiraju kao "križari i cionisti" koji vode vjerski rat protiv islama.[189] Zapad ulaže velike napore kako bi se suzbilo takvo viđenje sukoba. U borbi s radikalnim islamistima zapadni svijet naglašava savezništvo s "umjerenim muslimanima, koji čine većinu islamskog svijeta". Huntingtonova teza o "sukobu civilizacija" u lijevo liberalnim političkim krugovima je anatema, a u znanstvenoj zajednici najčešće predmet kritike.[190] Pokret kršćanskog cionizma pak

186 Ovdje je važno napomenuti kako je "Stari zavjet" bio jedino Sveto pismo u vrijeme Isusa i prvih apostola te da Novi zavjet ne naučava njegovo dokidanje. U Mt 5:17-18 Isus kaže: "Nemojte misliti da sam došao ukinuti Zakon i Proroke! Ne dođoh da ih ukinem, već da ih ostvarim. Jer, zaista, kažem vam, dok opstoji nebo i zemlja, ni jedna jota, ni jedna kovrčica slova iz Zakona sigurno neće nestati, a da se sve ne ostvari."

187 Upravo doslovno tumačenje Biblije, osobito Rim 11 ("novozavjetne referencije na Izrael odnose se na Izrael, ne na Crkvu"), navodi C. Wagner kao razlog kršćanskog cionizma (Spector, 2009:21-22).

188 Nerel, 2006:24-27.

189 Huntington, 1997:249.

190 Kao primjer vidi seriju članaka objavljenih u časopisu *Foreign Affairs* već iste godine, kasnije objavljenih u zborniku radova *The Clash of Civilizations? The Debate* (Hun-

šalje drukčiju poruku. Njihova bliskost s političkom desnicom,[191] bezrezervna potpora Izraelu, opravdavanje gotovo svih poteza izraelske vlade koji se odnose na sigurnosna pitanja i akcija Izraelske vojske, ideološko i političko protivljenje političkom islamu te kritika islamskih vjerskih dogmi[192] pridonose percepciji sukoba kao vjerskog, vjerojatno više od bilo kojega drugog neislamskog političkog aktera.

U kršćanskoj religijskoj misli koja se odnosi na Židove, vjerska prosudba društvenih zbivanja nije nov ni neočekivan fenomen. Crkva je stoljećima u *političkoj katastrofi* židovskog naroda vidjela

---

tington, Ajami, Mahbubani *et al.*, 1996.). U znanstvenoj zajednici, kao i u medijima, općenito se izbjegava pisanje o bliskoistočnim temama u kojima bi se islamska civilizacija podvrgnula kritičkoj analizi (više o tome vidi Havel, 2010:425-443). Zapad im uglavnom pristupa oprezno i s puno samokritike pa Kedourie piše kako je rezultat istraživanja Bliskog istoka u angloameričkim studijama takav da se stječe dojam kako su najvažniji tamošnji fenomeni (i dakako uzročnici većine problema) cionizam i imperijalizam (Kedourie, 2004:5).

191 Ova se bliskost posebno očitovala nakon terorističkih napada 11. rujna 2001. i tijekom druge predizborne kampanje predsjednika Georgea W. Busha; više o tome vidi u Brog, 2006:143-157. O početcima američke "kršćanske desnice" iz prve ruke vidi Huckabee, 2008:52-63. Među bliske suradnike kršćanskih cionista u Izraelu spadaju profesor Moshe Sharon, nekadašnji savjetnik premijera Begina za arapska pitanja i profesor Raphael Israeli, koji se povezuju s desnim krilom izraelske politike. Nasuprot tome, kršćanski zagovornici "teologije oslobođenja" koja se povezuje s ljevičarskim pokretima odbacuju evanđeosko tumačenje Biblije i pristaju uz tumačenje arapskih protucionističkih kršćana, u kojem je Stari zavjet zanemaren, a Isus predstavljen kao Palestinac (Nerel, 2006:24-25).

192 Vidi, primjerice, Hagee, 2007., gdje autor uz povijesne, političke i sigurnosne razloge kršćanske potpore Izraelu, navodi i vjerske te daje kratak i kritički osvrt na povijest i dogme islama. O religiji islama kritički su pisali ili govorili neki od najpoznatijih autoriteta evanđeoskog kršćanstva i kršćanskog cionizma, kao što su, uz Johna Hageeja, Mike Evans, Pat Robertson, Jerry Falwell, Ulf Ekman, Randall Price, Hal Lindsey i dugi (vidi i tumačenja islama od strane predstavnika evanđeoskih zajednica u Spector, 2009:76-80). Jedan od prvih američkih kršćanskih cionista, poznati svećenik Reformirane crkve u Americi i Blackstoneov suradnik Thomas De Witt Talmage (1832. – 1902.) koji je Palestinu posjetio 1889., gajio je antagonizam prema islamu te ga smatrao "antitezom Zapadnoj civilizaciji". Za razliku od europskih cionista – kršćanskih i židovskih – koji su vjerovali da bi se s osmanskim imperijem i sultanom mogao postići dogovor glede židovskog naseljavanja Palestine, Talmage je smatrao da bi Amerika trebala "predvoditi svijet u oduzimanju Svete zemlje od islama" (Oren, 2007:277).

potvrdu svojih temeljnih dogmi.[193] No što reći na to da nositelji kršćanskog cionizma danas u *političkom uspjehu* židovskoga naroda prepoznaju potvrdu duhovnih načela iste te Crkve? Takav radikalni teološki zaokret, skupa s fenomenom da pripadnici jedne religijske zajednice dokazom vlastitih vjerskih premisa smatraju političke i vojne podvige pripadnika druge religije, predstavlja vjerski, politološki i povijesni kuriozitet.

Cionizam nakon Holokausta

Holokaust je za religiozne Židove (i ne samo njih, dakako) predstavljao, i predstavlja do danas, duboko konfliktnu teološku dvojbu i filozofsku frustraciju. Pitanje kako je Bog mogao dopustiti da njegov narod zadesi tragedija tolikih razmjera predmet je mnogih promišljanja i studija. Da je Država Izrael nastala samo tri godine nakon Holokausta, također je fenomen i kuriozitet koji Židovi promatraju u kontekstu prvoga, ali nerijetko s određenom nelagodom.[194]

Holokaust kao povijesni fenomen jedna je od najčešćih tema izučavanja među Židovima, ali kao religijski fenomen, s obzirom na opseg i značaj koji ima u suvremenoj povijesti naroda, gotovo bi se mogao nazvati zapostavljenom temom. U mnogim religijskim krugovima prihvaćeno je mišljenje kako je Holokaust nemoguće ra-

---

193 Prvenstveno se misli na uništenje Hrama 70. p. Kr. (koje je Isus prorokovao u Mateju 24:2) te poraz Bar Kohbina ustanka 132. – 145. nakon kojeg je uslijedilo veliko progonstvo (*galut*). Za primjer ranoga kršćanskog tumačenja tih zbivanja vidi, primjerice, Justinov *Razgovor s Trifunom* gdje autor podrazumijeva da su političke nevolje zadesile židovski narod u Palestini zbog nevjere u Isusa: "I povrh toga, nakon što vam je grad osvojen i zemlja opustošena, ne samo da se ne kajete, nego se usuđujete proklinjati njega [Isusa] i one što u njega vjeruju" (Justin, 2011:189). Vidi i Euzebijevu *Crkvenu povijest* koja započinje osvrtom na "ono što je poslije napada na našega Spasitelja snašlo sav židovski narod" (Euzebije, 2004:196). Od podrobnijih studija toga fenomena tu su već spomenuta djela O. Skarsaune *In the Shadow of the Temple,* S. Marcel *Verus Israel* te R. Pritz *The Church and the Jews through History.*

194 Vidi Spero, 2000.

zumjeti, jer iza njega ne stoji nikakav razlog.[195] Takav stav je razumljiv, budući da bi svako teološko traženje razloga iza te strahote neminovno vodilo do pitanja grijeha i kazne, odnosno o promišljanju o nekom židovskom grijehu koji je prethodio Holokaustu i prouzročio ga. S druge strane, pak, židovsko religijsko viđenje povijesti stalna je smetnja viđenju Holokausta kao događaja izvan Božje ingerencije, izvan uzročno-posljedičnog slijeda te bez teološke i epistemološke vrijednosti. Možda upravo zbog te nepomirljivosti, velik broj Židova zbog Holokausta je "zanijekao Boga i izgubio vjeru".[196] No neki rabini usprotivili su se viđenju koje humanistička načela postavlja ispred biblijskih. Rabin Binyamin Zev Kahane (sin Meira Kahanea) zastupao je tezu kako je Holokaust predstavljao ispunjenje biblijskih prijetnji te u tom kontekstu citira Pnz 31:16. Kahane, nadalje, navodi talmudsku priču o rabinu Akivi (iz doba Bar Kohbina ustanka), koji je skupa s nekim drugim rabinima uzišao na Hramsku goru, gdje su ugledali kako iz razrušene Svetinje nad svetinjama istrčava lisica. Na taj su prizor svi zaplakali, osim Akive, koji je prasnuo u smijeh. To im je objasnio riječima: "Kao što vidim da se ispunjavaju riječi proroka Miheja o lisicama, tako znam da će se ispuniti i Zaharijina riječ: 'Starci i starice opet će posjedati po trgovima jeruzalemskim.'"[197] Kahane potom objašnjava kako za Židove postoji "pravilo: nema grijeha bez kazne ni kazne bez grijeha". On, štoviše, tvrdi kako reći da je bilo kazne, ali ne i grijeha predstavlja herezu (*kfira*).

> Odrasli smo vjerujući u nagradu i kaznu, a sada nam vele da je ovo [Holokaust] iznimka od toga pravila.[198]

Svrha Kahaneova tumačenja Holokausta nije prvenstveno polemiziranje s onima koji imaju drukčije viđenje, nego ukazivanje na

195 Kahane, 2005:7-8.

196 Yosef Achituv u Katz, 2005:275.

197 Kahane, 2005:17, cit. Zah 8:4.

198 Kahane, 2005:22-23.

sljedeći epohalni korak u povijesti židovskoga naroda, a to je *geula*. On ukazuje na neke od mnogih biblijskih proroštava u kojima je nakon strašne kazne, Židovima, odnosno ostatku, obećana obnova, otkupljenje, blagoslov i mir. A to se događa kroz uspostavu Židovske države:

> Istina je da je odmah nakon Holokausta došlo do snažnog vala useljavanja i do napredovanja procesa *kibuc galujot*. Nemoguće je previdjeti snažnu povezanost između Holokausta i uspostave Države Izraela tri godine kasnije. Ona je dio istoga procesa i čovjek mora biti slijep da ne bi vidio povezanost.[199]

Kahaneova argumentacija nije neuvjerljiva, no tumačenje nastanka Države Izraela u izravnoj uzročno-posljedičnoj vezi s Holokaustom ipak nije dominantan način na koji Izraelci, religiozni ili ne, vide ili možda bolje rečeno žele vidjeti to razdoblje svoje povijesti. Među onima koji tu uzročno-posljedičnu vezu vide postoji i struja suprotna Kahaneovoj: ultraortodoksni rabini koji Holokaust smatraju Božjom kaznom za židovski grijeh asimilacije, ali i za grijeh cionizma.[200] Zbog toga neke skupine, poput Satmara i rabina Teitelbauma o kojima će biti riječi kasnije, protucionistički aktivizam vide kao religijski meritorno djelo. Razvidno je da tema Holokausta nadahnjuje mnoštvo različitih tumačenja i da je ona religijski prepuna nedorečenosti. No u kontekstu aktualnih zbivanja, držim da je moguće ustvrditi kako Holokaust predstavlja važan, iako često neizgovoren argument u prilog izraelske političke nepopustljivosti. Za religiozne Židove, koji između Holokausta i Države vide kontinuitet, Holokaust snažno pridonosi osvješćivanju o ozbiljnosti i neumitnosti biblijskih proročanstava. Za sekularne pak Židove, Holokaust ostaje podsjetnik na usud Židova koji svoje živote povjere *gojima* na čuvanje i milost. Zbilja te traume kadra

199 Kahane, 2005:31.

200 Braiterman, 1998:20.

je nadići ideologiju kozmopolitizma i humanizma s pripadajućim viđenjem pacifizma i popustljivosti kao političkih vrlina. S obzirom na neskrivene pozive na novo masovno zatiranje židovskoga naroda, koje od Hadži Eminova vremena upućuju klerici i vođe islamističkih pokreta na Bliskom istoku, nerealno je očekivati da će u skoroj budućnosti po tom pitanju doći do značajnije promjene.

Proglašenje i prva dva desetljeća Države

Proglašenje Države Izraela 14. svibnja 1948. i Rat za nezavisnost koji je uslijedio za religijsku je zajednicu bio izvor mnogih nedoumica. Bog, kojeg su oni vidjeli kao glavnog aktera u nekom budućem židovskom povratku u Erec Izrael, bio je gotovo posve zapostavljen u definiranju nacije i naroda. Otprilike 90% *jišuva* činili su sekularni Aškenazi.[201] Glavni akter državotvornosti bio je židovski narod, što je možda najbolje vidljivo iz teksta Deklaracije o uspostavi Države Izraela, koji započinje riječima:

> Erec Izrael (Zemlja Izraelova) je mjesto nastanka židovskog naroda. Ovdje je izrastao njegov duhovni, religijski i politički identitet. Ovdje je on imao svoju državu, stvorio kulturne vrijednosti od nacionalnoga i svjetskog značenja i dao čovječanstvu vječnu Knjigu nad knjigama.[202]

U nastavku su postignuća Židova u Palestini, već tada impresivna, pripisana njihovoj marljivosti i sposobnosti:

> Pioniri ma'aplim i branitelji pretvorili su pustinju u cvjetna polja, oživili hebrejski jezik, podigli sela i gradove, stvorili rastuću za-

---

201 Morris, 2008:84. Morris navodi i da je svega 3% *jišuva* činila ultraortodoksna zajednica koja se protivila cionizmu, što je *jišuv* činilo vrlo homogenom zajednicom.

202 Cio tekst Deklaracije u prijevodu na hrvatski jezik nalazi se u Baletić, 1982:341-342.

> jednicu, koja kontrolira svoju vlastitu ekonomiju i kulturu, koja poštuje mir, ali zna da se brani, koja donosi blagodati napretka svim stanovnicima zemlje i koja teži nezavisnoj državi.

Možda najsnažnija sekularna misao odnosi se na pravo Židova na život u Erec Izraelu:

> To pravo je prirodno pravo židovskog naroda da bude gospodar vlastite sudbine, poput drugih naroda, u svojoj vlastitoj suverenoj državi.

Pozivanje na "prirodno pravo" (*z'huto t'vi'it*) misao je potpuno strana tradicionalnoj religijskoj židovskoj misli,[203] a želja da budu narod "poput drugih naroda" izravno je spojiva s oblikom starozavjetnoga izraelskog bunta protiv Boga.[204] Tek na kraju Deklaracije nalazi se referencija na Boga, kada potpisnici stavljaju nadu u "Stijenu Izraelovu" (*cor israel*). Ambigvitet toga pojma bio je namjeran jer je Ben Gurion želio njime zadovoljiti i religiozne i sekularne Židove.[205]

Drugo važno religijsko pitanje, doseljavanje Židova iz dijaspore na Cion, također je spomenuto u Deklaraciji, kao fenomen od državne ingerencije: "Država Izrael bit će otvorena židovskoj imigraciji i za povratak iz izgnanstva…" Židovsko je useljavanje uređeno 1950. Zakonom o povratku (*hok hašvut*), čime je "mesijansko događanje prometnuto u čin koji ovlašćuje demokratski izabrani zbor i [koje je] ovisno o odluci pojedinca".[206]

Proglašenje Države 14. svibnja 1948., iz današnje perspektive gledano, čini se kao odraz vjere u silu iznad one koja se može iz-

---

203 Čak i semantički: riječ "priroda" (*teva*), kako je ranije objašnjeno, ne pojavljuje se u Bibliji, a u hebrejski jezik došla je tek u srednjem vijeku.

204 Vidi npr. 1 Sam 8:5-20 kada su Izraelci od Samuela tražili da im postavi kralja "kao što je to kod svih naroda". Bog je Samuelu rekao kako su tim činom oni odbacili njega (Boga) ne želeći da on (Bog) kraljuje nad njima (stih 7.).

205 Meir, 1987:146.

206 Lassner & Troen, 2007:248.

brojiti u ljudima i sredstvima.[207] No takva vjera nije predstavljala dominantni stav *jišuva*. Naprotiv, vrlo je izgledno kako je upuštanje u sukob koji će kasnije biti poznat kao Rat za nezavisnost djelomice bio proizvod židovske krive procjene arapskog neprijateljstva. Velik dio palestinskih Židova pred rat je mislio kako se većina arapskih država u njega neće uključiti, ili će sudjelovati tek s manjim snagama. Malo je tko vjerovao da će u invaziju krenuti, primjerice, Irak, s kojim Izrael ni ne graniči. Stanovnici *jišuva* očekivali su sukob sličniji arapskoj pobuni 1936. – 1939.[208] Tijek, pak, a posebice ishod rata bio je drukčiji od očekivanja. Novoproglašena se država s nešto više od šesto tisuća stanovnika, od kojih su mnogi bili novopridošli bivši logoraši, iscrpljeni gladu, slabošću i bolestima, obranila od armija Egipta, Jordana, Sirije, Libanona i Iraka te čak proširila izvorna područja zacrtana planom UN-a iz 1947. Jedan posto židovskoga stanovništva izginuo je u ratu, ali država je zaživjela. Religijski cionizam u tom je uspjehu stekao važan argument u prilog svome viđenju Izraela. Taj argument će svoju pravu snagu pokazati tek kasnije, kad religija postane važniji čimbenik izraelskog društva u cjelini, a u ratne se priče, od kojih su mnoge bile istinski čudesne, uvuku "apokrifni" detalji te one poprime mitološki značaj.

Mnogi su religiozni cionisti odabrali sudjelovanje u izgradnji Države i njezinu oblikovanju u skladu s *halahičkim* načelima kroz službeno ustanovljene institucije. Jedan od glavnih ciljeva vjerskih stranaka bio je usklađivanje državnih zakona s vjerskim zakonom, primjenu vjerskih zakona na što širi spektar izraelskog društva te proširenje nadležnosti rabinskih sudova. Kako se vjerske stranke nisu odveć upletale u ekonomska pitanja vođenja države, *Mapai*

207 Brojnost arapske populacije 1948. bila je četrdeset sedam puta veća od izraelske. U tu brojku nisu uključene arapske države Magreba koje još nisu stekle neovisnost (Aronson, 2011:224).

208 Aronson, 2011:194. Autor, zanimljivo, ovu lošu prosudbu naziva "primjerom vjerovanja u čudesa". Jigal Jadin, koji je imao možda najcjelovitiji uvid u stanje, izglede preživljavanja svearapskog napada procijenio je na 50:50 (Burkett, 2008:143-144).

ih je preferirao kao partnera čak ispred drugih stranaka s lijevoga bloka, čime je zaživjela dugotrajna koalicija socijalističko-vjerskih stranaka u Knesetu.[209]

Dvije najjače vjerske stranke, *Mizrahi* i *HaPoel HaMizrahi*, udružile su se 1956. u Nacionalnu vjersku stranku, *Miflaga datit leumit*, poznatu pod hebrejskim akronimom *Mafdal*. Ta je stranka nastavila tradiciju svojih prethodnica te je sa socijalističkom i tada najsnažnijom izraelskom strankom *Mapai* ulazila u vladajuće koalicije.[210] Između socijalista i Mafdala nastavljena je programska bliskost[211] sve do 1970-ih godina, kada socijalističko i vjersko viđenje uređenja područja Judeje, Samarije i Gaze postaju sve različitiji, a na koncu i suprotstavljeni.

Premijer Ben Gurion, koji je do 1963. bio na čelu države,[212] umnogome je oblikovao stav novonastale nacije prema pitanju teritorija. Za njega je zadržavanje židovske većine bilo važnije od širenja izraelskog područja,[213] zbog čega 1949. nije dopustio generalu Alonu da osvoji područje Judeje i Samarije.[214] Gorenberg opaža kako je koncept "Erec Izrael" u percepciji dijela Izraelaca promijenjen nakon stjecanja neovisnosti; dok je tijekom Mandata Erec Izrael podrazumijevao biblijska izraelska područja prema različitim tumačenjima Pisma i povijesti, nakon 1948. to praktički postaje sinonim za Državu Izrael.[215] Lijevo orijentirani sekularni cionisti u svom će viđenju uređenja i razgraničenja izraelske države nasta-

---

209 Više o tome vidi u memoarima nekadašnjeg suca Vrhovnog suda Isaaca Olshana u Rabinovich & Reinharz, 2008:92-95.

210 Sve do konca 1970-ih, kada je Likud po prvi put osvojio vlast u Izraelu, Mafdal je uživao potporu gotovo 10% izraelskoga glasačkog tijela. Podrobniji podatci o rezultatima izbora za Kneset i koalicijama mogu se naći na službenim stranicama Kneseta http://www.knesset.gov.il/history/eng/eng_hist_all.htm (pregledano 7. 5. 2011.).

211 Profesorica Kasapović piše kako je stranka Mafdal bila "programski najbliža Mapaiu pa je nazivana i socijaldemokratskom vjerskom strankom" (Kasapović, 2010:167).

212 Uz kratki prekid 1954. – 1955.

213 Burkett, 2008:88.

214 Gorenberg, 2006:16-17.

215 Gorenberg, 2006:13.

viti naglašavati taj demografski i sigurnosni aspekt. No, religijska cionistička zajednica, koja prvih godina državnosti nije imala, ili barem nije naglašavala bitno drukčiji pogled na pitanja teritorija, 1970-ih počet će o njima stvarati vlastitu i jedinstvenu viziju.

Šestodnevni rat i njegove političko-religijske posljedice

Presudni događaj u povijesti religijskog cionizma, Izraela pa i cijeloga Bliskog istoka, bio je Šestodnevni rat iz 1967. godine.[216] Nakon dva desetljeća postojanja Izrael je još uvijek bio u otvorenom ili latentnom sukobu sa svim arapskim susjedima, od kojih su neki njegovo uništenje vidjeli kao svoj najvažniji vanjskopolitički cilj. U proljeće 1967. Egipat i Sirija, a s njima i Jordan, bili su u punoj ratnoj pripravnosti. Novi veliki rat između Izraela i Arapa postajao je neizbježan.

Izraelom je ovladao strah i duboka depresija. Zbog brojnosti i opremljenosti arapskih vojski te otvorenoga sovjetskog svrstavanja na njihovu stranu, mnogi su Izraelci bili uvjereni kako će rat izazvati novu veliku katastrofu za židovski narod. Naser i arapski saveznici prijetili su Židovima masovnim uništenjem. Osjećaj da su prepušteni novom Holokaustu među Izraelcima je osnaživao i mlak stav zapadnih zemalja: De Gaulle je, primjerice, od Izraela tražio da nipošto ne napada prvi ukoliko mu je stalo do francuske pomoći i savezništva. Premijer Levi Eškol i ministar vanjskih poslova Abba Eban su tijekom svibnja pokušavali postići smirenje stanja diplomatskim putem, no bili su to potezi očajnika. Realističniji su poduzeti u samom Izraelu: iskopano je deset tisuća grobova i pripremljeno 14.000 bolničkih mjesta.[217] U tajnosti pred javnošću javni su parkovi predviđeni za masovna grobišta, a hoteli su pripre-

216 Prior, 2005:241.

217 Oren, 2002:136. Mnogi su rat vidjeli kao kraj Države. Oren spominje tada raširenu šalu prema kojoj je na međunarodnoj zračnoj luci u Lodu izvješen znak kojim se posljednji putnik na ukrcaju ljubazno moli da ugasi svjetlo (str. 136).

mani za prihvat ranjenih.[218] Tjeskobna neizvjesnost trajala je tjednima. Prekinuo ju je jedan od najdrskijih poteza u povijesti ratovanja: izraelsko je zrakoplovstvo ujutro 5. lipnja izvelo preventivni udar na egipatske vojne zračne baze. U tome neočekivanom napadu uništeno je 90% egipatskog ratnog zrakoplovstva i većina uzletnih staza. Ovladavši nebom, Izraelci su potom počeli s uništavanjem egipatske vojske na Sinaju. U već izgubljen rat uključio se Jordan, a potom i Sirija. Eškol je kralju Huseinu obećao da Izrael neće napasti Jordan bude li se držao izvan sukoba, ali kralj je povjerovao Naseru da je Egipat u ofenzivi te nije htio ostati bez svoga dijela ratnog plijena. U konfuznom spletu zbivanja, Izrael je uz puno prepirke i natezanja između kolebljivih političara i okuraženih generala uzvraćao protunapadima te uskoro od Jordana zauzeo Judeju s istočnim Jeruzalemom i Samariju, a u posljednja dva dana rata i Golansku visoravan od Sirije. Osvajanjem Golana zapovijedao je David Dado Elazar (1925. – 1976.), general rodom iz Sarajeva.[219] Izrael je, neočekivano, na iznenađenje ne samo neprijatelja i svjetskih promatrača nego i većine samih Izraelaca, zbrisao arapsku vojnu prijetnju sa svojih granica i uzdignuo se u najmoćniju bliskoistočnu vojnu silu. Opseg osvajanja i štete nanesene Egiptu, Jordanu, Siriji i njihovim saveznicima bio je zapanjujući. Malo je tko mogao očekivati takav ishod rata pa je izraelska nepripremljenost za upravljanje novonastalim prilikama razumljiva: Izrael je, Gorenbergovim riječima, "nehotice stekao imperij".[220] Izraelce je najprije obuzeo "snažan val pouzdanja" i radosti što su živi,[221] a onda i euforija, "kao da je upravo ukinuta smrtna presuda".[222] Za

218 Meir, 1987:239.

219 Moše Dajan se nije usuđivao izdati zapovijed za napad na Siriju jer se bojao da će se Rusi umiješati u rat. Dado Elazar, zapovjednik postrojba na sjeveru je pak nastojao ishoditi dopuštenje za napad na Golan; dobio ga je neočekivano, kad su već i on i drugi generali koji su ga priželjkivali izgubili nadu. Iznenađen Dajanovom zapovijedi bio je i premijer Eškol, koji je čak razmišljao o tome da je povuče (vidi Oren, 2002:278).

220 Gorenberg, 2006:41.

221 Meir, 1987:245.

222 Gorenberg, 2006:83; Meir, 1987:246.

izraelske Židove podrijetlom iz dijaspore pobjeda je bila "čudo, san".[223]

S religijske točke gledano, najvažniji osvojeni dio teritorija bio je jeruzalemski Stari grad, s Hramskom gorom, *Har ha-bait*. No to je mjesto bilo i treće najsvetije islamsko mjesto, *Al-haram al-šarif*, na kojem je stajala Kupola na Stijeni i džamija el-Aksa. Izraelski se politički vrh nakon što su Izraelci osvojili arapska naselja ispred Staroga grada kolebao glede nastavka prodora iza zidina, jer se plašilo širega sukoba s islamskim svijetom. Takve brige nisu morile glavnog rabina Izraelske vojske Šloma Gorena. Na vijest o sukobima oko Svetog grada, Goren je požurio sa Sinaja prema Judeji; u jednoj je ruci nosio svitak Tore, a u drugoj *šofar*. U blizini zidina Staroga grada, kod muzeja Rockefeller pronašao je zapovjednika padobranaca Mordehaja Gura. Gur je i sam izgarao od želje da osvoji Stari grad. Molio je generala Uzija Narkisa, zapovjednika Središnjeg zbornog područja (**פיקוד המרכז**) da mu dopusti napad, ali Narkis je čekao političku odluku iz Glavnog stožera, koja nije stizala.[224] Goren je žustro upozorio Gura da mu "povijest neće oprostiti bude li tu sjedio i ne uđe li [u Stari grad]".[225] Tu je bio i Haim Hercog (Chaim Herzog) kojemu je Goren obećao sigurno mjesto u "idućem svijetu" (*olam ha-ba'a*) ukoliko uvjeri Vladu da izda zapovijed o oslobađanju Jeruzalema.

Za religiozne Židove u Izraelskoj vojsci očekivanje osvajanja Jeruzalema bilo je očekivanje obnove Božjih nauma s Izraelom. Zabilježena su svjedočenja vojnika koji su sebe opisali kao miroljubive zagovornike dijaloga s Arapima, no kad su se našli pred

223 Shapira, 1970:23; autor ovoga uvoda, Muki Tzur, ovdje pravi usporedbu između rođenih Izraelaca (*cabarim*) za koje je pobjeda bila tek činjenica, i doseljenika koji su preživjeli Holokaust.

224 Gur, 2004:243-244, 267-268.

225 Oren, 2002:244. Motta Gur je i sam bio na rubu odluke da bez zapovijedi iz Glavnog stožera prodre kroz zidine, pa je na Gorenov prijedlog primijetio kako se ne događa "često da kušnja dođe odjevena u rabina" (Gur, 2004:276). Gur navodi da je i Narkis bio bijesan zbog otezanja, ali da su svi znali da će na koncu osvojiti Jeruzalem jer "povijest je to zahtijevala" (Gur, 2004:244).

gradskim zidinama, čežnja za "oslobađanjem Jeruzalema" daleko je nadjačala sva druga politička uvjerenja:

> Krenuo sam u bitku za oslobođenje Jeruzalema. Osjećao sam da mi je povjerena velika povlastica da u židovskoj povijesti sudjelujem kao zastupnik Božji.[226]

Isti vojnik ispričao je i kako je jedan od njegovih suboraca koji je bio *kibucnik*, što je podrazumijevalo da je bio sekularan, pred pogledom na Hramsku goru svoje osjećaje izrazio biblijskim navodom iz Knjige psalama:

> Obradovah se kad mi rekoše: "Hajdemo u dom Jahvin!"
> Eto, noge nam već stoje na vratima tvojim, Jeruzaleme.[227]

Kad je zapovijed o ulasku u Stari grad napokon stigla,[228] oprezni, mahom sekularni zapovjednici pred polazak u bitku odredili su čak trojicu vojnika čija je jedina zadaća bila obuzdavanje ushićenog rabina Gorena. No čim je postrojba padobranaca prodrla u grad i zauzela Hramsku goru, rabin se otrgnuo, dotrčao do Zapadnog zida, izmolio *kadiš* za poginule izraelske vojnike, zatrubio u *šofar* i obznanio: "Ja, general Šlomo Goren, glavni rabin Izraelske vojske, stigao sam na ovo mjesto da ga više nikada ne napustim."[229] Dok su se izraelski vojnici, dirnuti do suza, okupljali oko Zida i u strahopoštovanju dodirivali drevno kamenje,[230] Goren je ushićeno trubio i

---

226 Shapira, 1970:234-235.

227 Ps 122:1-2. U istoj zbirci priča i svjedočanstava sudionika Šestodnevnog rata, tema ushićenja nereligioznih Izraelaca nakon osvajanjem Jeruzalema pojavljuje se na nekoliko mjesta. No veći dio ispitanika ratno iskustvo, kao ni izraelsku pobjedu, nisu povezivali s religijom, nego isključivo s potrebom da oni i njihove obitelji prežive i da se ne dogodi novi Holokaust.

228 Dajan je Jichaku Rabinu zapovjedio da zauzme "najteži i najpriželjkivaniji ratni cilj" (Montefiore, 2011:517).

229 Oren, 2002:246.

230 Vidi kratki osvrt na sjećanje Jichaka Rabina u Auerbach, 2009:156.

pjevao psalme. Po prvi put u gotovo dva tisućljeća Židovi su se vratili na svoje najsvetije mjesto kao njegovi vlasnici. Uto je iz okolnih kuća i s minareta na njih otvorena vatra. Ponovno se zapodjenula bitka, no Goren, koji je život izlagao opasnosti, ali i smetao Izraelcima u operaciji čišćenja, nije prestajao trubiti, pjevati i odupirati se zapovjednicima koji su ga pokušavali skloniti. “Nikad me nećeš stjerati u pozadinu!” čulo se kako je odbrusio jednome od njih. Na koncu su ga pustili da radi po svom.[231]

Čim je Stari grad zauzet, premijer Eškol je promptno postavio sveta mjesta različitih religija pod jurisdikciju njihova dotičnog klera, a Narkis je vojnicima zapovjedio da ta mjesta ne diraju.[232] Izraelski su političari bili u strahu od muslimanske reakcije širih razmjera ukoliko dođe do oštećenja drevnih islamskih građevina. Njihov oprez i bojazan dodatno je pojačavalo to što se u neposrednoj blizini Hramske gore nalazila crkva Svetoga groba, sveto mjesto kršćana, nad čijom je sudbinom strepio katolički i pravoslavni svijet, kao i Kopti, Armenci i pripadnici drugih tradicionalnih denominacija.

Hebron, drugi najsvetiji židovski grad, osvojen je bez razumijevanja političara o delikatnosti mjesta, ali i bez galame, rata i vojske. Rabin Goren poranio je sutradan kako bi s postrojbama nastavio prema gradu u kojem je smještena Makpela,[233] sinagoga, kasnije pretvorena u džamiju u kojoj se nalazi grob patrijarha Abrahama i Sare, Izaka i Rebeke te Jakova i Lee. Vojni džip u kojem je još bio njegov vozač našao se na praznoj cesti prema gradu, na što je rabin pomislio kako je Izraelska vojska tuda već prošla, a njega su namjerno ostavili u pozadini. Požurio je i ubrzo se našao u Hebronu; ulice su i dalje bile puste, prozori i vrata na kućama zatvoreni, a bijele zavjese izvješene posvuda. Rabin je s Torom i izraelskom zastavom neometano utrčao u Makpelu, iz koje se ubrzo začuo pro-

231 Gur, 2004:357-358.

232 Gur, 2004:358.

233 Vidi Post 23:2-20.

dorni zvuk *šofara*; prvi Židov u točno sedam stoljeća[234] koji je ušao unutra, ušao je kao osvajač grada. Vojska je stigla tek za njim.[235]

Neočekivane pobjede i osvajanje Sinaja, Gaze, Golana te dijelova Erec Izraela koji su bili samo srce nekadašnjih židovskih kraljevstava, a osobito istočnoga dijela Jeruzalema, temeljito su promijenili sliku Bliskog istoka, no možda još dublja promjena zbila se u samopercepciji Izraelaca i Židova općenito. U dijelu religijske zajednice rat je značio novi, do tada najkrupniji korak prema shvaćanju cionizma kao vjerski legitimnog političkog pokreta koji će omogućiti dolazak Mesije i Izraelova svekolikog otkupljenja. Preteče religijskog cionizma i većina njihovih nasljednika, kako smo vidjeli ranije, ostvarenje Izraelova nacionalnog otkupljenja povezivali su s otkupljenjem svijeta i dolaskom razdoblja mira u kojem narodi više neće ratovati. Često navođeni stih koji to pretkazuje je Izaija 2:2-4:

> Dogodit će se na kraju dana: Gora Doma Jahvina bit će postavljena vrh svih gora, uzvišena iznad svih bregova. K njoj će se stjecati svi narodi, nagrnut će mnoga plemena i reći: "Hajde, uziđimo na Goru Jahvinu, pođimo u Dom Boga Jakovljeva! On će nas naučiti svojim putovima, hodit ćemo stazama njegovim. Jer će iz Siona Zakon doći, iz Jeruzalema riječ Jahvina." On će biti sudac narodima, mnogim će sudit plemenima, koji će mačeve prekovati u plugove, a koplja u srpove. Neće više narod dizat mača protiv naroda nit se više učit ratovanju.

Primjena nasilja i ratovanje kao sredstva postizanja otkupljenja bili su gotovo nezamislivi, čemu je uzrok s jedne strane bio njihov ide-

---

234 Mameluci su nedugo nakon osvajanja Hebrona od križara Makpelu pretvorili u džamiju, a od 1266./1267. Židovima i kršćanima zabranili su ulazak u nju. Židovima je kasnije bilo dopušteno uspeti se do sedme stube uz istočni zid, ali zabrana ulaska u Makpelu stoljećima se strogo provodila.

235 Auerbach, 2009:82. Gradonačelnik Hebrona od 1947. bio je šeik Ali Džabari, čija je obitelj sudjelovala u počinjenju zločina nad hebronskim Židovima 1929. te je on iz straha od odmazde uvjerio gradske starješine da grad predaju bez borbe.

alizam, a s druge to što je bilo teško zamislivo da se nakon mnogih stoljeća suzdržavanja od svakog oblika oružanog djelovanja židovska ideologija cionizma poveže s militarizmom.[236] No vojna pobjeda iz lipnja 1967. sadržavala je nekoliko fenomena na koje se židovstvo, usredotočeno na Božje autorstvo povijesti, Jeruzalem i mesijanizam, spontano odazvalo. Kao prvo, narodi su se okupili da unište Izrael. Nije se radilo o jednom vladaru, poput Nabukodonozora, Antioha Epifana, Vespazijana ili Hadrijana, za koje je uvijek jedan dio suvremenika među religioznim Židovima, katkad većinski, držao da su Božji službenici poslani kazniti narod zbog počinjenih grijeha i nepravdi te da je borba protiv tih vladara borba protiv Božje volje. Šarolikost Izraelovih neprijatelja 1967. (uz Egipat, Siriju i Jordan borile su se i postrojbe iz Iraka, Alžira, Maroka, Tunisa, Libije, Sudana, Saudijske Arabije te Arapa-Palestinaca, mnogi opremljeni sovjetskim oružjem i obučeni od strane sovjetskih vojnih instruktora)[237] ukazivala je više na mržnju narodâ (*gojim*) protiv Boga Izraelova i njegova izabranog naroda. Narodi koje su Izraelci držali prijateljskima pokazivali su zabrinutost, ali ne i volju da im pomognu.[238] Sve je to oslikavalo kontekst u kojem je rat bio religijski dopustiv.[239] Kao drugo, sam ishod rata i tijek mnogih bitki bio je krajnje neobičan; po mnogima čudesan. Chaim Herzog navodi kako si je zbog "zapanjujuće i neočekivane" pobjede izraelsko zapovjedništvo umislilo postignuća iza kojih je zapravo stajao arapski nemar, neusklađenost i loše zapovjedništvo.[240] U

236 Luz, 2003:221

237 Sovjetska je umiješanost na strani Arapa predstavljala faktor straha posebice među Izraelcima koji su doselili iz Rusije ili država Istočnoga bloka i koji su često SSSR smatrali nepobjedivim. Među njima je bio premijer Levi Eškol koji je rat sa SSSR-om smatrao suicidalnim (Oren, 2002:29) te ministar Zalman Aran koji se protivio ratu upozoravajući na "kozmičku moć" Sovjetskog Saveza (Oren, 2002:99).

238 Meir, 1987:239.

239 Goren je u razgovoru s kapelanom padobranaca rabinom Stiglizom pred proboj u Stari grad rekao: "Ovo je, prema židovskom zakonu, jedino vrijeme u koje je čovjeku zapovjeđeno da, potpuno svjestan što čini, dade svoj život" (Gur, 2004:276).

240 Herzog, 1984:189.

bitki za Sinaj, primjerice, palo je 338 izraelskih vojnika,[241] a čak petnaest tisuća egipatskih.[242] Golanska visoravan, smatrana neosvojivom zbog konfiguracije terena i svojevrsne "Maginotove crte" izgrađene uzduž litice, pala je za dva dana i jednu noć.[243] Neka zbivanja, koja su obilježila kako izraelsko tako i ratovanje Izraelovih neprijatelja, nalikovala su onima iz opisa starozavjetnih ratova: Izraelce je pratila neočekivano uspješna improvizacija,[244] a Arape pomutnja.[245] Poput nacrta ishoda čudesnih starozavjetnih priča izgledala je i karta Bliskog istoka nakon rata: površina teritorija koje je Izrael u tom ratu osvojio bila je tri puta veće od Izraelova područja pred početak rata.

Naznake radikalnog preokreta u religijskom cionizmu iz kozmopolitskog mesijanstva u mesijanizam prožet nacionalnim militarizmom mogu se pronaći u tom ratu. Čim su Izraelci konsolidirali snage u Starom gradu, rabin Šlomo Goren iznio je prijedlog koji

---

241 Herzog, 1984:183. Sveukupan broj poginulih Izraelaca je prema Herzogu 764, od čega 338 na Sinaju, 285 u Jeruzalemu i Zapadnoj obali (Jordanaca poginulih i nestalih više od 6000) te 141 na Golanskoj visoravni (nasuprot 2.500 poginulih Sirijaca). Gilbert navodi 777 izraelskih žrtava (Gilbert, 2008:394), Sachar 759 izraelskih i do 30.000 arapskih (Sachar, 2001:658), a Oren 679 do 800 izraelskih poginulih te omjer izraelskih i arapskih žrtava oko 1:25 (Oren, 2002:305).

242 Gilbert, 2008:391.

243 Meir, 1987:245.

244 Rafael Eytan nakon rata je izjavio: "Netko s nebesa očito je bdio nad nama: svaka nehotična akcija koju su oni poduzeli i svaka nehotična akcija koju smo mi poduzeli uvijek bi se okrenula u našu korist" (Oren, 2002:179). C. Herzog je opis nevjerojatne izraelske obrane Golanske visoravni u ratu 1973. završio riječima: "Izraelsko tajno oružje, genij improvizacije, počelo je polučivati učinak" (Herzog, 1998:105).

245 Jedan od najslikovitijih primjera zbio se na samom početku rata: jordanski su radari uhvatili masovno uzlijetanje izraelskih zrakoplova te su tu informaciju proslijedili Egipćanima. No Egipćani su dan prije promijenili frekvencije za dešifriranje, o čemu nisu obavijestili Jordance pa je poruka ostala nerazumljiva (Oren, 2002:171-172). O toj primljenoj, ali nedešifriranoj poruci svjedočio je egipatski general Noufal i zapovjednik egipatskoga Glavnog stožera general Fawzi u PBS-ovu dokumentarcu iz 1998. *The 50 Years War - Israel & The Arabs* (1:15:20-1:15:55). Pomutnja među arapskim vojskama nije bila značajka samo Šestodnevnog rata. U sljedećem, Jom kipurskom ratu, kad su sirijski tenkovi zamalo osvojili Golansku visoravan, u pomoć su im priskočili Iračani, ali sirijski i irački tenkovi tada su u nekoliko navrata zapodjenuli bitku jedni protiv drugih, uvjereni kako pucaju na Izraelce (Eitan, 1992:170-171). Usp. Izl 23:27, Pnz 7:23, Jš 10:10, 1 Sam 14:20.

bi nekoliko godina ranije bio nezamisliv: da vojska odmah poruši džamije na Hramskoj gori te tako pripremi sveti prostor za dolazak mesijanskoga doba.[246] Vojni su zapovjednici taj rabinov prijedlog promptno odbacili, no neki od njih, osobito izrazito sekularni Dajan, ostali su šokirani i zabrinuti za daljnji rasplet prilika vezanih uz Hramsku goru. Na trenutak se činilo kao da će religijski porivi rasplamsati novi val sukoba s nesagledivim posljedicama, no prevagnulo je *halahičko* tumačenje židovskom pristupu Hramskoj gori: većina ostalih rabina ne samo da nije podržala Gorenovu viziju izgradnje Hrama, nego su potvrdili zabranu glede židovskog uzlaska na Goru. Glavni rabini objavili su priopćenje kojim su židovske vjernike upozorili na nezakonitost hodanja po njoj, zbog opasnosti da kroče na mjesto Svetišta, središnjeg dijela Hrama, u koje je smio ući samo veliki svećenik. Budući da točna lokacija Hrama i Svetišta nije poznata, Židovi su upozoreni da uopće ne uzlaze na plato.[247] No neki rabini kasnije su presudili drukčije te je nakon 1967. osnovano nekoliko skupina s oko 1500 članova koji su, na uglavnom miran način, željeli obnoviti židovsku religijsku prisutnost na platou Hrama.[248] Vizija platoa na kojem umjesto islamskih građevina stoji Hram ne samo da je razbudila židovska mesijanska očekivanja, nade, molitve i nagovještaje, nego je po prvi put u mnogo stoljeća postala nadahnuće za konkretne pripreme te političko, a u nekim radikalnim, ali malobrojnim krugovima[249] i militantno djelovanje.

Hramska je gora s džamijama na njoj uskoro predana islamskom vakufu na upravljanje. Izraelske su vlasti uspostavile nadzor nad aktivnostima hodočasnika, koji su nakon rata hrlili sa svih strana prema Starom gradu. Židove koji su hodočastili na mjesto Hrama

246 Oren, 2002:246.

247 Gorenberg, 2000:115.

248 Lustick, 1994:68.

249 Lustick navodi da su najbolje razrađenu urotu rušenja džamija na Hramskoj gori stvorili aktivisti pokreta *Guš emunim* 1978. – 1982., među kojima je bio jedan rabin iz Kirjat Arbe te nekoliko časnika pričuvnog sastava vojske (Lustick, 1994:69-71).

preusmjeravali su prema Zapadnom zidu, a sam plato Hrama ostao je mjestom isključivo muslimanske molitve.

U pregovore i nagovaranje na uspostavu diplomatskih odnosa između Izraela i Arapa nakon rata su se uključili neki od najvažnijih svjetskih političara i diplomata. Mnoge je izraelske političare obuzeo optimizam kako će novootkrivena izraelska vojna moć obeshrabriti susjede od novih ratova i otvoriti put za izravne pregovore, a s vremenom i međusobna priznanja. Sjajni planovi za budućnost Bliskog istoka stizali su sa svih strana; ideja razmjene novoosvojenih područja za mir brzo je nalazila pristaše, potaknute najrazličitijim motivima. Teško da je bilo značajnijega aktera međunarodne politike koji nije želio na neki način pridonijeti iznalaženju održivoga rješenja, osobito kad je nekoliko godina kasnije, nakon Jom kipurskog rata, čimbenikom bliskoistočnih previranja postala i cijena nafte. Pokrenula se međunarodna diplomatska i politička vreva, na koju su izraelski dužnosnici tražili primjerene odgovore i svijetu nudili objašnjenja vlastitih stajališta (*hazbara*). No malo je tko od nositelja vlasti toga ljeta 1967. pretpostavljao da će Šestodnevni rat pokrenuti korjenite, dugoročne, nepovratne i radikalne promjene u sferi čija se relevantnost za politiku do tada uglavnom svodila na jačanje *halahe* u privatnom životu: u sferi židovske duhovnosti. Kako je rabi Heschel objasnio, prije toga rata, izraelska je država za Židove u dijaspori predstavljala marginalnu "fusnotu", usputni predmet zanimanja pa i ponosa. "Izrael je bio mjesto koje se posjećuje radi zabave i turizma, ali nije bio izazov ni glas koji traži meditaciju ili nagon za duhovnom obnovom i moralnim preispitivanjem."[250] Nakon lipnja 1967. sva židovska Pisma i sav smisao za povijest počeli su razotkrivati stvarnost koja je u percepciji vjernika, ali i tražitelja, poprimala za stoljetni židovski teološko-politički ambigvitet neugodno oštre konture. "Značaj povijesti u konačnici se mora razumjeti u teološkim pojmovima",[251] veli

250 Heschel, 1987:202.

251 Heschel, 1987:220.

Heschel i zaključuje: “Država Izrael nije ispunjenje mesijanskoga obećanja, ali ona mesijansko obećanje čini mogućim.”[252] Da su se biblijska proroštva o izraelskoj povijesti, često o kaznama koje će narod pretrpjeti, odavna pokazala “jezivo preciznima”,[253] nije bila novina. No da se počnu ispunjavati biblijska proročanstva o obnovi, otkupljenju i približavanju mesijanskoga doba, jest. Njihovo ispunjavanje u vidu organizirane ljudske aktivnosti, dio koje nije bilo opće židovsko prianjanje uza Zakon i Savez, bilo je nečuveno, ali odjedanput stvarno. Sinergija židovske religije, židovske politike i židovske borbenosti dobila je potvrdu vrhovnoga vidljivog sudca sveukupne židovske misli: povijesti.

Uspostava prvih izraelskih naselja u Judeji i na Golanskoj visoravni

Mesijansko ozračje koje je nakon lipnja 1967. proželo zemlju i narod[254] i susret s biblijskom postojbinom koji je Izrael “transformirao iz države Židova u židovsku državu”[255] uskoro su rezultirali političkim aktivizmom u vidu obnove židovskih naselja izgubljenih u ratu 1948., a potom i uspostave novih, diljem novoosvojenih područja. Odmah po smirivanju prilika Židovi su se vratili u svoju četvrt Staroga grada, iz koje su protjerani nakon jordanske okupacije 1948. Prostor neposredno ispred Zapadnog zida je raskrčen i otvoren za hodočasnike, pri čemu je uništen i određeni broj arapskih stambenih jedinica. Nekoliko dana nakon rata, na Blagdan sedmica (*Šavuot*) 14. lipnja, oko 200.000 Izraelaca posjetilo je Zapadni zid.[256] Obnova i ponovno naseljavanje židovskoga dijela grada od samoga su početka izraelske vlasti nad Jeruzalemom ukazivali da su se Židovi vratili s nakanom da više nikad ne odu. Stav

252 Heschel, 1987:223.

253 Spero, 2000:30 (eng. *chillingly accurate*).

254 Luz, 2003:223.

255 Auerbach, 2009:157.

256 Gorenberg, 2006:44.

izraelske službene politike prema Jeruzalemu, prema kojem je sjedinjenje grada neopoziv i nepovratan događaj, bio je u kontrastu sa stavovima prema većini ostalih osvojenih područja, koja je većina članova Kabineta smatrala više aktivom za cjenjkanje s Arapima nego teritorijem koji bi trajno trebale obuhvatiti granice države.[257] U Jeruzalemu se pristupilo restauraciji devastiranih židovskih svetih mjesta, a razmjeri arapskoga oskvrnuća židovskih svetinja zabezeknuli su Izraelce. Sve prijeratne sinagoge i ješive bile su opljačkane i devastirane, a židovskim nadgrobnim pločama s Maslinske gore popločeni su putevi.[258] Ako je tko od Izraelaca dotad vjerovao da bi židovska sakralna mjesta bila zaštićena pod ičijom drugom vlašću osim izraelske, bio je razuvjeren. Širenje grada prema istoku, sjeveru i jugu prihvatili su gotovo svi slojevi izraelskih Židova.

Za razliku od Jeruzalema, naseljavanje ostalih osvojenih područja predstavljalo je dvojbu. Izraelska je vlada Levija Eškola odmah nakon rata jordanskom kralju Huseinu ponudila povrat svih "njegovih" područja u zamjenu za mir, ali nade u takav rasplet raspršila je kartumska odluka Arapske lige iz rujna 1967. svojim glasovitim "trostrukim ne" kojom su arapske zemlje odbacile mir, priznanje i pregovaranje s Izraelom. Eškol i njegovi ministri nakon toga su sve ozbiljnije razmatrali mogućnost civilnog naseljavanja osvojenih krajeva, no među njima o tome nije postojao konsenzus; među vladajućim laburistima mnogi su bili neodređeni i često istupali s ambivalentnim i oprječnim mišljenjima. Jedan od najrevnijih zagovaratelja uspostave naselja bio je Jigal Alon (1918. – 1980.), tada ministar rada,[259] kao i David Elazar. Naseljavanje je podrža-

257 Među članovima Vlade i u narodu postojala su, i postoje do danas, različita mišljenja o tome što bi i pod kojim uvjetima trebalo vratiti ili zadržati, no Meir opaža da "nijedan pametan Izraelac nikad nije pretpostavio da bi cjelokupna zaposjednuta područja ostala pod izraelskom vlašću" (Meir, 1987:248).

258 Meir, 1987:244.

259 Alon je kao vojnik stasao u Wingateovim Noćnim postrojbama i bilo bi zanimljivo istražiti je li i u kojoj mjeri Wingateov religijski cionizam kod Alona oblikovao stavove o stalnom zaposjedanju biblijskih židovskih područja. U članku objavljenom 1976. u *Foreign Affairs* Alon obrazlaže zašto je povratak na crte razdvajanja iz 1949.

vao i ministar religije Zerach Warhaftig (1906. – 2002.) iz vjerske stranke Mafdal, ali njegov je nastup bio odmjeren i umjeren, što je bilo u duhu koji je njegovao establišment stranke.[260] Moše Dajan, ministar obrane, protivio se, kao što se tijekom rata protivio i osvajanju tih krajeva, no ne bez određene ambivalentnosti. Bez imalo ambivalentnosti naseljavanju se protivio ministar vanjskih poslova Abba Eban. Za premijera Eškola, pak, prekretnicu je predstavljao skup u Kartumu.[261] Od rujna 1967. on je oprezno i pomalo kolebljivo ispitivao različite načine i opsege naseljavanja te moguće posljedice. No jednom kad je donio odluku, Eškol je postao usrdni zagovornik izgradnje naselja te je čak uspostavom prvih sam upravljao.[262] Velika važnost tijekom razmatranja toga pitanja pridavala se sigurnosnom aspektu naseljavanja i mogućim međunarodnim reakcijama. S Golanske je visoravni sirijska vojska godinama ugrožavala židovska naselja u Galileji i ribare na Galilejskom jezeru pa je povrat na prijašnje stanje za mnoge bilo potpuno neprihvatljivo. Usto su se u podnožju Hermona nalazila vrela rijeke Jordan koju je Sirija već pokušala preusmjeriti s toka kroz Galileju. Budući da je većina sirijskog stanovništva, s iznimkom Druza, izbjegla s Visoravni, a strateška i sigurnosna važnost područja bili su čak veći od one Judeje i Samarije, prva naselja izgrađena su upravo ondje, i to kao vojni logori. Postupak pretvaranja vojnih logora u civilna naselja nastavljen je i kasnije, umnogome kako bi se izbjeglo izravno kršenje međunarodnih zakona, čega se Vlada pribojavala. Naime, već 14. rujna 1967. tadašnji je pravni savjetnik

---

za Izrael neprihvatljiv (Allon, 1976:38-53), ali u članku se ne nazire religijska argumentacija, naprotiv, on piše kako bi, iako Judeja i Samarija za Židove imaju veliku "povijesnu" vrijednost, teritorijalni kompromis koji bi rezultirao mirom bio prihvatljiv (str. 44).

260 Radikalniji mlađi članovi stranke poput Zevuluna Hammera (1936. – 1998.) zbog toga su prema nekim navodima bili spremni na pobunu protiv umjerenoga stranačkog vodstva, dok je Mihael Hasani, jedan od zastupnika stranke u Knesetu, odlučno podržavao povratak Židova u Guš Ecion (Gorenberg, 2006:111-112).

261 Gorenberg, 2006:110,

262 Dio Gorenbergove (2006.) studije odnosi se upravo na Eškolovo traženje i pronalazak stava po pitanju naseljavanja osvojenih područja, o čemu vidi zaključak na str. 118.

MVP-a Theodor Meron dao mišljenje prema kojem se naseljavanje civila na osvojena područja kosi s Četvrtom ženevskom konvencijom.[263]

Blaže reakcije iz svijeta Izrael je očekivao u slučaju naseljavanja Zapadne obale. Neka naselja, kao što je Neve Ja'akov, Beit Ha'arava, blok naselja Guš Ecion i dijelovi Hebrona do 1948. bila su židovska pa se njihovo naseljavanje moglo opisati kao povratak. Usto, Zapadna se obala nije mogla smatrati okupiranim područjem u formalnom smislu, jer za razliku od Golanske visoravni ili Sinajskog poluotoka nije bila priznat dio neke države.[264] Rasprave među izraelskim dužnosnicima vodile su se oko alternativa aneksije ili naseljavanja, cjelokupnog područja ili samo nekih dijelova, statusu arapskog stanovništva, ulaganju u infrastrukturu, diplomatskim naporima bilo da se arapskim zemljama ponudi povrat osvojenih područja u zamjenu za mir, bilo da se pred međunarodnom zajednicom opravda njihovo zadržavanje i slično. No izraelska je Vlada ostala zatečena postupcima religioznih Židova, odlučnih da obnove svoja drevna naselja. Već 1968. Židovi su nedaleko od Hebrona počeli graditi naselje Kirjat Arbu, a 1970. su preuzeli i tamošnju napuštenu izraelsku vojnu bazu. Zatečene i iznenađene izrelske vlasti prešutno su dopustile to naseljavanje. Jedan od političkih razloga nespremnosti Vlade na odlučniju reakciju protiv naseljavanja, osim činjenice da su Židovi iz Hebrona u sukobima koji su prethodili stvaranju židovske države nasilno protjerani ili poubijani, bila je želja da ne dođe do sukoba s Nacionalnom religijskom strankom o

263 Preslika izvornika dokumenta nalazi se na http://southjerusalem.com/wp-content/uploads/2008/09/theodor-meron-legal-opinion-on-civilian-settlement-in-the-occupied-territories-september-1967.pdf (pregledano 8. 6. 2011.), a prijevod na engleski u Gorenberg, 2006:99. Theodor Meron hrvatskoj je javnosti poznat kao predsjednik Međunarodnog suda za zločine počinjene na području bivše Jugoslavije i predsjednik Žalbenog vijeća istoga suda koje je 16. studenoga 2012. oslobodilo hrvatske generale Antu Gotovinu i Mladena Markača.

264 Jordanska aneksija Zapadne obale iz 1948. uz iznimku Velike Britanije i Pakistana nije bila međunarodno priznata. Meron je i o naseljavanju Zapadne obale, uključujući Guš Ecion, dao negativno mišljenje s aspekta eksperta za međunarodno pravo, ali ono je zadržano u tajnosti (Gorenberg, 2006:102).

kojoj je ovisio Vladin opstanak.[265] Osim toga, barem dio članova Kabineta priželjkivao je da se ondje "stvore činjenice" i da *fait accompli* u konačnici prevagne u korist izraelskog zadržavanja dijela teritorija.[266] Vidljivo odsutan iz prvih rasprava o budućnosti osvojenih područja bio je religijski čimbenik: pragmatična, a ne metafizička razmatranja činila su okosnicu argumenata kako pobornika tako i protivnika naseljavanja.[267] No promjena u omjeru njihove važnosti i zastupljenosti bila je blizu.

Tumačenje rata sljedbenika Rabina Kooka

Rabin Cvi Jehuda Kook (1891. – 1982.) u vrijeme Šestodnevnog rata bio je upravitelj ješive *Merkaz harav*. Odmah po svršetku rata to je središte religijskog cionizma obilježilo Kookovo shvaćanje novoosvojenog područja kao Božje baštine konačno predane Židovima, s kojega se ni po koju cijenu ne treba povlačiti. Jedan od Kookovih učenika, rabin Jakov Filber, događaje iz Šestodnevnog rata, posebice Naserovu agresivnost i Huseinovu zbunjenu pohlepu, protumačio je kao Božje djelovanje kako bi Židovi osvojili područja Erec Izraela; Bog je otvrdnuo njihova srca, kao i nekoć faraonovo, i to je dovelo do Izraelova izbavljenja.[268] Drugi Kookov učenik, rabin Hanan Porat (1943. – 2011.), bio je među onima koji su se sastajali s premijerom Eškolom i na koncu ga uvjerili da dopusti naseljavanje osvojenih područja, najprije Guš Eciona.

Studenti *ješive* bili su među prvima koji su se preselili na Zapadnu obalu. Njihova su razmišljanja o naseljavanju bila različita od razmišljanja političara: oni su se pozivali na religijska i povijesna

---

265 Vidi Lustick, 1994:42-43. Ime *Kirjat Arba* staro je biblijsko ime za Hebron, a osim toga je zanimljivo da se za taj grad koristi riječ *nahala* u biblijskom izvješću kako je Hebron "pripao u baštinu Kalebu" (Jš 14:14). Kirjat Arba danas broji više od sedam tisuća stanovnika.

266 Vidi i ranije spomenuto pismo Ordea Wingatea sir Reginaldu Wingateu od 12. 1. 1937. u kojem on zagovara upravo ovakav način koloniziranja Palestine (Sykes, 1959:122).

267 Kao primjer vidi razmatranje Golde Meir o naseljavanju Hebrona (Meir, 1987:271).

268 Gorenberg, 2006:92.

prava, bez ikakva razmatranja ili predlaganja političkih poteza, poput aneksije ili uređenja statusa arapskog stanovništva te njihovih posljedica.[269] No oni su bili manjina, a njihov utjecaj nedovoljan da oblikuje službene političke stavove. Eškolova iznenadna smrt početkom 1969. izgledala je kao velik udarac zagovornicima naseljavanja. Poticaj širenju ideje naseljavanja zauzetih područja nekoliko godina kasnije došla je iz neočekivanog smjera: iz arapskih država poraženih u Šestodnevnom ratu, koje su na Izrael pokrenule novu veliku ofenzivu te iz UN-a koji je rezolucijama izglasanima pod pritiskom muslimanskog svijeta razjario Izraelce.

Jom kipurski rat: neočekivan ratni preokret i nastanak pokreta *Guš emunim*

Egipat i Sirija, kojima je SSSR u međuvremenu obnovio uništeno naoružanje i poljuljano samopouzdanje, iznenada su napale nespremni Izrael na blagdan Jom kipura 1973. Arsenal samo sirijskog oružja dopremljenoga iz SSSR-a bio je dvije tisuće tenkova, 350 zrakoplova i suvremeni raketni sustavi protuzračne obrane.[270] Udar Sirije i Egipta započeo je na šabat 6. listopada u 14 sati. Bio je koordiniran, dobro pripremljen, silovit i fokusiran. Cilj invazije nije bilo vraćanje područja izgubljenih u ratu 1967., nego uništenje Izraela.[271] Uz egipatske i sirijske armije borile su se postrojbe iz Iraka, Jordana, Saudijske Arabije, Kuvajta, Sudana, Tunisa i Alžira. Prvih nekoliko dana rata činilo se da je Izrael na rubu vojnog sloma. Vjerojatno najodgovorniji za izraelsku zatečenost bio

269 Gorenberg, 2006:105.

270 Herzog, 1998:74-75.

271 Iz poslijeratnih razgovora s egipatskim glavnim vojnim zapovjednikom, generalom Ismailijem, proizlazi da je njegova "opsesija" bila ne dopustiti da se Egipatska vojska nađe izvan zaštite egipatske protuzračne obrane (Herzog, 1998:234), no iz toga se ne može izvući zaključak da Egipćani nisu namjeravali ići i dalje od tog zaštitnog "kišobrana". Raketne su baze bile pokretne i Egipćani su se nadali da će i njih prebaciti preko Sueskog kanala, kad ondje steknu dovoljno duboko uporište.

je Moše Dajan, tada ministar obrane. On je, usprkos obavještajnim podatcima o pokretima egipatske i sirijske vojske i izričitim zahtjevima Davida Elazara, tada načelnika Glavnog stožera, odbijao izdati zapovijed o općoj mobilizaciji.[272] Kad je rat počeo, a arapske snage pokrenule ono što se činilo nezaustavljivom bujicom koja će preplaviti Izrael, Dajan je bio na rubu živčanog sloma. U jednom je trenutku bio spreman proglasiti propast države, no premijerka Meir nije mu dopustila da se obrati javnosti. Izraelska je vojska na brzinu mobilizirala pričuvne sastave, s vremenom zaustavila arapski prodor, a onda započela protuudar. Na pomolu je bio još jedan nevjerojatni preokret u arapsko-izraelskom ratovanju. No najveće čudo dogodilo se prvih sati i dana rata, kad su malobrojne izraelske snage zapriječile put golemim arapskim armijama. Presudna bitka odigrala se na Golanskoj visoravni.

Izraelska Sedma oklopna brigada pod zapovjedništvom pukovnika Avigdora Ben-Gala, koji je dva tjedna ranije predvidio rat, bila je jedina izraelska postrojba spremna za boj. Dio nje činila je 77. oklopna bojna potporučnika Avigdora Kahalanija, koja je nakon rata postala jedna od najglasovitijih u izraelskim oklopnim snagama.[273] Sedma oklopna brigada branila je sjeverni dio golanske bojišnice s nešto više od 100 tenkova.[274] Na njih je u prvom valu udarilo 540 sirijskih tenkova, među kojima su bili i najnoviji sovjetski tenkovi T-62. Iza njih je u drugom valu pristizalo još 960 tenkova. Oko 600

---

272 Elazar je bio uvjeren da je na pomolu sirijski i egipatski napad pa je zrakoplovstvu naredio da se pripremi za preventivne udare na Siriju. No Dajan je odbio odobriti taj preventivni udar – kao i premijerka Meir – plašeći se reakcije koju bi to izazvalo u svijetu, osobito u Bijeloj kući (Blum, 2004:143-144). Dajan je odbio i Elazarov prijedlog opće mobilizacije te je nakon savjetovanja s drugim generalima i premijerkom Meir dopustio mobilizaciju 100.000 ljudi. Elazar je to dopuštenje iskoristio za mobilizaciju puno većeg broja (Herzog, 1984:53). Osim toga, dio izraelskih postrojba koje su čuvale granicu s Jordanom preusmjerio je na Golan, što je bio jedan od ključnih poteza zaustavljanja sirijskog prodora. Elazar je tada ispravno procijenio da se Jordan ovaj put neće usuditi izravno napasti Izrael.

273 O ratnom putu 77. oklopne bojne vidi Kahalani, 1997.

274 U trenutku napada Izrael je u tom području imao pripravne dvije pješačke pukovnije s oko 175 vojnika te 177 tenkova (Blum, 2004:157).

tenkova napalo je južni dio Golana. Avigdorova je brigada pretrpjela strahovite gubitke. Dan kasnije imala je još 40 tenkova, a zadržavala silu od 500 sirijskih.[275] U ponedjeljak 8. studenoga Brigadu su činili još samo ostatci ostataka, iako su Sirijci pretrpjeli veće gubitke. Iza olupina 130 uništenih sirijskih tenkova i gustog dima koji je pokrivao prostranu dolinu, tada se pojavilo novih 600 tenkova, za kojima su išle stotine oklopnih transportera. Avigdor je užasnuto shvatio da je svega šest njegovih tenkovih još u funkciji; uskoro im se odnekud pridružilo još devet. Tih petnaest tenkova stajalo je između sirijske vojske i cijeloga sjevernog dijela zemlje. Sacharovim riječima: "Sjena novoga Holokausta spustila se nad Izrael." Zapovjednik sjeverne bojišnice Rafael Eitan tada je izdao nevjerojatnu zapovijed: preostali tenkovi trebaju krenuti u ofenzivu i zauzeti položaje na uzvišicama.[276] Izraelski su tenkovi pošli u bezizgledni napad; neki od njih pucali su po neprijateljskim tenkovima okrećući se 360 stupnjeva. Među Sirijcima je svo vrijeme vladao određeni stupanj pomutnje, koji su Izraelci vješto koristili. Tada se dogodio možda najnevjerojatniji obrat toga rata: Sirijci su, već pred osvajanjem Golanske visoravni, vjerojatno na temelju pretpostavke da je tih nekoliko tenkova "u ofenzivi" prethodnica brojnije tenkovske brigade, ustuknuli. Na prizor sirijskih tenkova kako se povlače s bojišnice, Izraelci su ostali osupnuti. Što god da je bio razlog toga povlačenja, četvrtoga dana rata više ni jedan bojno upotrebljiv sirijski tenk nije se nalazio iza crte razdvajanja iz 1967.[277] Dolina u kojoj se borila Sedma brigada kasnije je prozvana *Dolina suza* (עמק הבכא). Ondje je ostalo više od 1.100 uništenih sirijskih tenkova, 100 iračkih, 50 jordanskih; Izraelci su izgubili 100 tenkova, a još 150 ih je bilo oštećeno.[278]

---

275 Herzog, 1998:107.

276 Sachar, 2001:758.

277 Sachar, 2001:766. Van Creveld čak prenosi priču koju je nekoliko godina kasnije objavio *Time* da su Izraelci Sirijcima zaprijetili nuklearnim oružjem (Van Creveld, 2002:232).

278 Sirijskih vojnika tada je poginulo oko tri i pol tisuće, a 370 ih je zarobljeno. Poginulih Izraelaca bilo je 772, a zarobljenih 65 (Herzog, 1984:306).

Na južnom dijelu golanskog bojišta okupljena je brigada Barak, koja se sa šezdesetak tenkova suprotstavila prodoru 600 sirijskih tenkova. Sutradan, u nedjelju popodne, brigada je imala još svega 15 tenkova, koji su se borili protiv 450 sirijskih.[279] Kako je glavnina sirijskog udara neočekivano bila usmjerena upravo na južni dio bojišnice, brigada Barak je potpuno uništena, a glavni zapovjednik i mnogi časnici izginuli su. Na tom dijelu bojišnice Dajan je želio povući vojsku i utvrditi obrambene crte na pogodnijim položajima, ali Haim Bar-Lev je nakon izvida zaključio da s novim snagama treba krenuti u napad. Bila je to ispravna odluka. Nove mobilizirane postrojbe uskoro su došle do Galileje i Golana, zaustavile sirijski prodor te krenule u protunapad. Izraelski su zrakoplovi u međuvremenu, po cijenu velikih gubitaka, uništili većinu sirijskih raketnih protuzračnih sustava, izazvali golema razaranja u infrastrukturi zemlje i omogućili Izraelskoj vojsci, kojoj su se do tada pridružili pričuvni sastavi, da krene prema Damasku. Rat je za Siriju bio izgubljen. Kad su Sirijci 22. listopada bili prisiljeni prihvatiti prekid vatre, svi sirijski tenkovi koji su prodrli na Golan bili su uništeni,[280] Gora Hermon vraćena pod izraelsku vlast, a dodatna područja na sjevernom dijelu crte razdvajanja sa Sirijom osvojena. Damask je ležao pred Izraelskom vojskom “kao na dlanu”.

Vjerojatno najveći doprinos ratnoj pobjedi na južnoj bojišnici dao je spomenuti general bojnik Haim Bar-Lev (1924. – 1994.). Bar-Lev rodio se u Beču, a kad su mu bile četiri godine njegova se obitelj doselila u Zagreb, gdje je živio do odlaska u Palestinu 1939. Od 1940-ih uključio se u *Palmah*. Godine 1946. zapovijedao je skupinom koja je srušila Allenbyjev most preko Jordana, kako arapska vojska ne bi mogla prelaziti na zapadnu obalu rijeke i napadati židovska naselja. Na početku Rata za nezavisnost zapovijedao je bojnom Negevske brigade i nastavio napredovati te je od 1968. do 1971. bio načelnik Glavnog stožera Izraelske vojske.

279 Herzog, 1998:78, 84.

280 Kahalani, 1997:XI.

Nakon toga se povukao iz vojne službe i ušao u politiku. Početak Jom kipurskog rata zatekao ga je na dužnosti ministra trgovine i industrije. Na zahtjev Golde Meir, Bar-Lev se iz civilne službe vratio u vojsku. Nakon što je konsolidirao obranu na južnoj bojišnici Golanske visoravni, postavljen je za glavnog zapovjednika bojišnice na Sinaju, za koju se također činilo da je pred slomom. Egipćani su za invaziju preko Sueskog kanala pripremili vojsku od 600.000 vojnika, 2.000 tenkova, 2.300 topova, 550 borbenih zrakoplova i 160 raketnih baza opremljenih sovjetskim raketama zemlja-zrak. Kad su krenuli preko Kanala, dočekalo ih je 436 izraelskih vojnika u sustavu bunkera takozvane *Bar-Levove crte* i tri tenka.[281] Nešto dublje u pustinji nalazilo se još 277 izraelskih tenkova. Probivši prvu crtu izraelske obrane Egipćani su krenuli preko Sinaja prema Negevu. Na brzinu prikupljene izraelske oklopne snage uskoro su ih presrele, ali brojniji egipatski tenkovi, u pratnji pješaštva opremljena protutenkovskim oružjem, zadali su Izraelcima velike gubitke. Mnogi izraelski tenkovi s posadama uništeni su u tom prvom udaru. I izraelsko je zrakoplovstvo trpjelo teške gubitke sve dok su raketne baze na zapadnoj strani Kanala bile u funkciji. Bar-Levov smireni, čak usporen, ali promišljen i pronicljiv nastup vratio je samopouzdanje zabrinutim časnicima. Uspio je reorganizirati postrojbe i pokrenuti ofenzivu – iako je Dajan i ondje zagovarao defenzivan nastup – ostvarenjem nekih riskantnih i smionih akcija. Najspektakularnija od njih, presudna za egipatsku *de facto* kapitulaciju, bio je prelazak Izraelske vojske na egipatski teritorij. Jedan od Bar-Levovih generala, budući izraelski premijer Ariel Šaron, deset dana nakon početka rata probio se do Sueskog kanala, izgradio pontonski most i prešao na drugu stranu sjeverno od Velikoga gorkog jezera. Dio postrojba krenuo je prema obližnjoj Ismailiji, dok je glavnina krenula prema sjeveru. Izraelci su usput uništavali jednu po jednu protuzračnu raketnu bazu, čije su posade očekivale

281 Sachar, 2001:759. Mnogi izraelski vojnici u tim bunkerima bili su ročnici, još nedovoljno obučeni, dok su mnogi stariji, iskusni profesionalni vojnici i časnici bili na dopustu zbog proslave blagdana.

sve samo ne izraelski pješački napad. Kad su Egipćani doznali da iza njihovih crta djeluju izraelske postrojbe, mislili su da se radi o sitnoj “gnjavaži”; maloj diverzantskoj skupini koja je prešla Kanal kako bi Izraelcima povratila moral i na televiziji ostavila dojam spektakularne misije.[282] No Šaron i drugi generali s druge strane Kanala već su dovukli tenkove i topništvo te stigli do predgrađa Ismailije i na 101 kilometar od Kaira. Na dan prekida vatre 24. listopada cijelo područje od južnog kraja Velikoga gorkog jezera do luke Adabija u Sueskom zaljevu bilo je u izraelskim rukama,[283] sveukupno 1.600 kvadratnih kilometara teritorija. Kad su Egipćani shvatili o kakvim razmjerima prodora je riječ, bilo je kasno: skupa s postrojbama koje su pristizale s istoka, Izraelska je vojska opkolila egipatsku Treću armiju na istočnoj strani Sueza. Oko 45.000 časnika i vojnika i 250 tenkova našlo se u potpunom okruženju. Izraelci su potom uništili egipatske pontone i čamce te presjekli njihovu opskrbu i logistiku. Uspostavivši zračnu nadmoć, cijela se egipatska armija na Sinaju našla na milosti i nemilosti Izraelske vojske. Da je IDF pokrenuo napad, uništio bi je za nekoliko dana.[284] Jedino što je Egipćanima preostalo bilo je prihvatiti primirje na koje je pozvalo Vijeća sigurnosti.

Religijsko naseljavanje Judeje i Samarije nakon Jom kipurskog rata

Usprkos završnim bitkama, nakon kojih je Izrael posve slomio sirijsku i egipatsku vojsku te izvojevao “najdojmljiviju pobjedu u svojoj povijesti”,[285] okus pobjede bio je gorak. Taj je rat za izraelsku naciju predstavljao golemu traumu zbog broja stradalih (2.552 poginulih i više od 3.000 ranjenih), goleme količine uništenog naoružanja (804 uništena tenka i 114 zrakoplova), velikih razaranja

282 Herzog, 1998:231.

283 Herzog, 1998:250.

284 Herzog, 1984:282-283.

285 Herzog, 1984:284.

(materijalni gubitak uključujući izgubljenu dobit zbog smanjene proizvodnje bio je jednak godišnjem proračunu)[286] te shvaćanja vlastite ranjivosti. Jedan od najvidljivijih ishoda rata bila je duboka razočaranost političarima i sigurnosnim službama koje je izraelski narod držao najodgovornijima za to što se zemlja našla zatečena ratom. Među malobrojne dijelove izraelskog društva koji su iz te traume izišli neokrnjeni spadao je pokret religijskog cionizma, i to prvenstveno onaj narodni dio, ne i politički religijski establišment.[287] U svrhu istraživanja uzroka izraelske nespremnosti oformljeno je *Agranatovo povjerenstvo*, koje je nakon istrage glavninu odgovornosti stavilo na Dadu Elazara te zatražilo njegovu smjenu. On je podnio ostavku, no nije smatrao da je Povjerenstvo prosudilo ispravno.[288] Ni izraelska javnost nije prihvatila njegovu odgovornost: glavnim krivcima smatrani su političari, osobito Moše Dajan i Golda Meir. I dok su iz svih dijelova društva pljuštale kritike po državnim "svetinjama" od vojske i tajnih službi do ministra obrane i premijerke,[289] što je među stanovništvom prouzročilo političku malodušnost i osjećaj da je vladu obuzela "samodopadnost i nedostatak povezanosti s pučanstvom",[290] religijski cionisti, koji nikad nisu ni polagali primarno pouzdanje u te veličine, u ratu su dobili potvrdu svojih ranijih stavova da osvojena područja treba naseliti. Njihov je pokret nakon rata znatno ojačao u brojnosti i utjecaju te se pojavila potreba za uspostavom prepoznatljive strukture i forme kroz koje će moći učinkovitije djelovati. Potpora generala Šarona

---

286 Sveukupni arapski gubitci bili su više od 11.000 poginulih; uništeno je oko 2.000 tenkova i 500 zrakoplova (Sachar, 2001:786-787).

287 Vjerski blok koji je bio u koaliciji s vladajućim laburistima nakon rata je ostao razjedinjen i dezorijentiran. Na izborima u prosincu 1973. pobijedile su stranke koje su već bile na vlasti, ali vjerski je blok nakon međusobnih sukoba po pitanju daljnje politike odbio sudjelovati u sastavljanju vlade Golde Meir (Meir, 1987:308).

288 Elazar je 1976. umro od srčanog udara.

289 Prosvjednici su se okupljali ispred ureda premijerke i ministara i negodovali protiv neodgovorne politike kojom su ugrozili zemlju; jedan je nosio plakat na kojem je pisalo: "Moj sin nije poginuo u borbi. Ubijen je, a ubojice sjede u Ministarstvu obrane" (Gorenberg, 2006:268).

290 Meir, 1987:302.

naseljavanju osvojenih područja, koja se nije temeljila na religijskom uvjerenju, nego na sigurnosnoj procjeni, dodatno je ohrabrila kolebljive.[291] Pa i neovisno o potvrdama takve vrste, na teorijskoj razini, religijski su cionisti rat tumačili drukčije od sekularnog dijela društva jer ga nisu vidjeli kao isključivo negativan fenomen. U njihovu mesijanskom viđenju povijesti Izraela, rat je usprkos traumi predstavljao kretanje prema naprijed, budući da proces otkupljenja nije mogao biti reverzibilan. Ono što je Bog započeo može ići samo naprijed pa je i Jom kipurski rat potrebno promatrati u tom kontekstu. Porat, i sam teško ranjen u borbama na Sinaju, zaključio je da je došlo vrijeme da se pogled svrati s politike i političara na aktivizam običnoga puka. Potreban je "pokret obnove" koji će krenuti "odozdol prema gore" te krizu u kojoj se našlo političko vodstvo zamijeniti preporodom koji će iznjedriti narod vjeran Savezu s Bogom. Pokret koji je 1974. nastao s tom svrhom bio je *Guš emunim* (**גוש אמונים**), Blok vjernih, koji Gorenberg naziva "najuspješnijom ili najopasnijom (ili oboje) izraelskom pučkom [*grasroot*] pobunom".[292] Među utemeljiteljima pokreta bili su rabin Hanan Porat i rabin Moše Levinger. Uz potporu pokreta najprije je pokrenuto naseljavanje golanskih mjesta za koje je, poput Kuneitre, prijetila opasnost da bi u kontekstu nekog mirovnog sporazuma mogli biti vraćeni Siriji. Dragovoljci *Guš emunima*, ispostavilo se na zaprepaštenje sekularnih organizatora naseljavanja, bili su mahom religiozni, što je moglo značiti da će se naseljenici baviti izučavanjem Tore, a da će zemlja ostati neobrađena (što se nije dogodilo). Zbog toga su uputili poziv "u pomoć" stanovnicima sekularnih kibuca po Galileji. Stanovnici Galileje bili su najizravnije izvrgnuti opasnosti od sirijske prisutnosti na Golanu te su se mahom protivili sirijskom povratku bez obzira na cijenu. Usto, mnogi su od njih bili pioniri ili djeca pionira koji su močvarne i neplodne dijelove Galileje pretvo-

---

291 Bar-Lev se pak protivio naseljima uz tvrdnju kako ona nemaju obrambeni značaj, nego će samo vezati dio vojske koja će ih čuvati.

292 Gorenberg, 2006:266.

rili u plodno tlo. Kultura kibuc-pokreta i pionirskog duha koji je on predstavljao bila je na vrhuncu; bilo je za očekivati kako će pretvaranje novih dijelova zemlje iz vojne prijetnje u poljoprivredna zemljišta za njih predstavljati neodoljiv izazov. No ta se prosudba pokazala pogrješnom. Galilejci, osobito mladi, nisu pokazali nikakvu želju za preseljenjem na Golansku visoravan.[293] Tako se profilirao novi fenomen u izraelskom društvu, naime da se kao *mitnahalim* – naseljenici – javljaju pretežito religiozni Židovi. Taj je fenomen nastao neočekivano, gotovo kao samonikla pojava; nije bio proizvod sustavno osmišljene politike i po svemu sudeći iznenadio je podjednako i religiozne i sekularne Izraelce. I dok je sekularni dio izraelskog društva ostao toliko zatečen da još dugo nije znao kako na njega odgovoriti – što se vidjelo iz čestih promjena stava i zbunjenih nastupa sekularnih političara – religiozne su se zajednice uključile u ispunjenje onoga što su smatrale povijesnom misijom židovskoga naroda: zaposjedanje što većega dijela Izraelove biblijske i povijesne baštine (*nahala* ili *hitnahalut*).[294] Kako su neke od tih na brzinu osnovanih zajednica na Golanu na koncu ograničile izraelsko povlačenje na "ljubičastu crtu",[295] istodobno se profilirao još jedan fenomen: gradnja naselja pokazala se učinkovitim načinom sprječavanja ili barem ograničavanja gubitka teritorija kroz diplomatska popuštanja. Gorenberg taj čimbenik ironično, ali točno povezuje sa strateškim značenjem kakvo su nekoć, osobito 1948., imali istureni kibuci:

> U bitki, tradicija da naselje može zaustaviti vojsku pokazala se zastarjelom poput konjice. […] Diplomacija je, čini se, pružala

293 Gorenberg, 2006:278.

294 Riječ se spominje primjerice u Jošui 11:23: "Jošua zauze svu zemlju, kao što je Jahve bio rekao Mojsiju, i dade je u baštinu [*nahala*] Izraelu podijelivši je plemenima" (isto i u Pnz 12:9; 25:19; Br 26:53; te Jš 14:14). U Pnz 1:38 ista je riječ u glagolskom obliku prevedena s "uvesti u posjed", a u Pnz 12:10 "daje u baštinu".

295 Crta razdvajanja nakon Šestodnevnog rata.

> drukčiju pouku – naselja mogu izvršiti pritisak na vladu, nadigrati međunarodni pritisak, zadržati zemlju u izraelskim rukama.[296]

Dana 10. studenoga 1975. Ujedinjeni su narodi Odlukom 3379 cionizam proglasili oblikom rasizma. Isti dan Opća je skupština UN-a pozvala na veću prisutnost PLO-a u diplomatskim naporima iznalaženja bliskoistočnog rješenja. U Izraelu su te dvije odluke "dovršile proces delegitimizacije Ujedinjenih naroda", osnažile uvjerenje kako je svijet protiv Izraela i kako "i ponos i pragmatizam traže da se izvanjske kritike odbace".[297] Ni mjesec kasnije, 5. prosinca, Opća je skupština UN-a od Izraela zatražila da se povuče sa svih "okupiranih područja" i to bez prethodnog postizanja mirovnog sporazuma. Kako je to bilo vrijeme kad je pokret *Guš emunim* nastojao proširiti opseg naseljavanja Judeje i Samarije, UN-ove su odluke imale za neočekivanu posljedicu porast potpore tome pokretu među sekularnim izraelskim građanima. Osobito važno za kasniji razvoj naselja u Judeji i Samariji bio je porast političke potpore – ili možda bolje rečeno smanjenje protivljenja – židovskom "ilegalnom" naseljavanju. Važan događaj iz toga vremena bio je masovni dolazak naseljenika do mjesta nedaleko od Šekema (Nablusa) i Sebaste, koji je organizirao *Guš emunim* usprkos zabrani koju su izdale vlasti. Nakon puno prepirke i pregovaranja, naseljenicima je dopušteno da se smjeste u vojni logor Kedum, koji je uskoro prerastao u *hitnahalut* Elon Moreh. To je mjesto na kojem je Bog prvi put prisegnuo Abrahamu vlasništvo nad Obećanom zemljom[298] i kao takvo simbol židovskog prava da se u njoj nastani gdje mu je volja. Kontroverzija oko toga naselja odnosila se na izostanak reagiranja vlasti i vojske da se naseljenike spriječi u dolasku do zacrtanog mjesta ili barem u ostanku, kako je ranije bio slučaj

---

296 Gorenberg, 2006:279.

297 Gorenberg, 2006:324. Ta odluka je 1991. ukinuta Odlukom 46/86; bivša je Jugoslavija u oba slučaja glasovala za donošenje odluke (kako za proglašenje cionizma oblikom rasizma tako i za njezino ukidanje).

298 Post 12:6; mjesto se u prijevodu zove "Hrast Moreh".

pri pokušaju osnivanja "ilegalnih" naseljeničkih ispostava.[299] Kad je tadašnjem ministru obrane Šimonu Peresu postavljeno pitanje zašto su u ranijim slučajevima naseljenici prisilno iseljavani, a tom prigodom nisu, njegov je odgovor glasio: "Zato što su [u UN-u] odlučili da je cionizam rasizam…"[300]

Koncem lipnja 1976. zbio se još jedan događaj koji je utjecao na izraelsko viđenje svijeta i nužnosti vlastite vojne spremnosti: otmica Air Franceova zrakoplova na putu iz Pariza prema Tel Avivu. Zatočene putnike iz Entebbea u Ugandi spasili su izraelski komandosi u spektakularnoj akciji.[301] Dojam da je svijet nezainteresiran za živote Židova pridonio je povećanju koherentnosti izraelske nacije, što je opet sa sobom nosilo smanjenje razine sukoba među Izraelcima različitih političkih, ideoloških i vjerskih nazora. Takvo je ozračje pogodovalo očuvanju i daljnjem razvoju judejskih i samarskih naselja, sve do pobjede Likuda na izborima 1977. Do izbora u svibnju 1977. s druge strane "zelene crte" već je niknulo oko osamdeset pet naselja[302] u kojima je, uključujući istočni Jeruzalem, živjelo više od pedeset tisuća Izraelaca.[303] Usprkos uvriježenom suprotnom mišljenju, stav laburista, barem tadašnjih, nikako se ne može smatrati nedvosmisleno neprijateljskim prema naseljavanju Zapadne obale. Dakako, laburistička se potpora, ili barem ambiva-

---

299 Revnost ljevice prema uklanjanju i ograničavanju naselja iščitava se iz kasnijega Gorenbergova opisa događaja. On u sjećanje priziva epizodu iz 1948. s brodom *Altalena* koji je prevozio oružje za Irgun i koji je Jichak Rabin po Ben-Gurionovoj zapovijedi zauzeo uz gubitak dvadesetak života, uglavnom boraca Irguna, te navodi kako je Rabin u slučaju Kedum, za razliku od slučaja *Altalena*, "podbacio" (Gorenberg, 2006:336). Na drugome mjestu opisuje "tragediju Jichaka Rabina: sile kaosa koje je svladao na obali Tel Aviva 1948., a pred kojima je sada u Sebasti popustio." Ovo su vrlo radikalne izjave koja ukazuju na dubinu podjele među Izraelcima po pitanju judejskih i samarijskih naselja.

300 Gorenberg, 2006:349.

301 U toj je akciji poginuo zapovjednik, potpukovnik Jonatan Netanjahu, brat današnjega izraelskog premijera.

302 Bickerton & Klausner, 2007:186.

303 Gorenberg, 2006:358. Gorenberg s pravom opaža kako bi, iako se uspon desnice na vlast 1977. smatra vijesnikom revolucije širenja naselja, točnije bilo opisati ga kao nositelja "eskalacije postojećih trendova" (str. 366).

lentnost, zasnivala na sigurnosnim, a ne na ideološkim ili vjerskim promišljanjima. No razdoblje vladavine desnice koje je uslijedilo (1977. – 1992.) obilježilo je ne samo sigurnosno, nego i ideološko pristajanje uz ideju naseljavanja, što je religijskom cionizmu donijelo snažnu političku potporu. Religijske su stranke, osobito NRP, u koaliciji s Likudom postigle veći utjecaj i značajniju ulogu u oblikovanju izraelskoga društva na nacionalnoj razini nego ikad ranije u koalicijama s ljevicom.[304]

Početkom 1990-ih pokret *Guš emunim* prestao je biti djelotvoran. Jedan od glavnih razloga bila je kriza vodstva pokreta i unutarnji sukobi između umjerene i radikalne frakcije. Na parlamentarnim izborima 1992. pobijedila je lijeva koalicija koju je predvodio Jichak Rabin te su počeli mirovni pregovori s Palestincima. Stranka *Tehija* (**תחיה**) povezana s pokretom *Guš emunim*, te godine nije prešla izborni prag pa je rasformirana. Glavni predstavnik religijskih cionista i naseljenika postaje *Ješa*, što je akronim za Judeju, Samariju i Gazu (**יהודה שומרון עזה**).

Radikalni religijski cionizam: Rabin Meir Kahane

Vjerojatno najradikalniji predstavnik religijskog cionizma među Židovima koji su oblikovali političko tijelo od značajnijega utjecaja bio je rabin Meir Kahane (1932. – 1990.). Njegova stranka *Kah* (Ovako) osvojila je na izborima 1984. jedan zastupnički mandat a Kahane je nakon te "izborne anomalije iz 1984."[305] postao zastupnikom u Knesetu. Pred sljedeće izbore Kah je prema nekim statistikama trebao osvojiti desetostruko više zastupničkih mjesta, no Kneset je usvojio *ad hoc* zakon[306] kojim se iz izbora isključuju stranke čiji program zagovara rasizam pa je Središnje izborno povjerenstvo Kahu uskratilo sudjelovanje na njima. Kahanea je na-

304 Rabinovich & Reinharz, 2008:301.

305 Gilbert, 2008:516. Izraelski predsjednik Chaim Herzog tada je odbio primiti Kahanea i sastati se s njim (Herzog, 2006:91), što je predstavljalo presedan.

306 Gilbert, 2008:516.

kon održanog govora u New Yorku 1990. ubio egipatski Arapin, a njegova se stranka raspala na više frakcija. Neki autori iz protuvjerskog tabora smatraju kako najveće vjerske stranke u Izraelu do danas zastupaju poglede na nežidove kakve je zastupao Kahane.[307]

Kahaneova temeljna teza bila je da Izrael treba anektirati Judeju, Samariju i Gazu, a arapsku populaciju iseliti uz kvalitetno novčano obeštećenje; one koji odbiju takvo sporazumno iseljenje treba protjerati. Sachar u *Povijesti Izraela* prenosi "tipičan Kahaneov govor":

> Arapi su rak, rak, rak u našoj sredini… Govorim vam što svaki od vas misli duboko u srcu. Samo je jedno rješenje, drugoga nema, nema djelomičnog rješenja: van s Arapima! Van! Ne pitajte me kako… Postavite me ministrom obrane na dva mjeseca i više naokolo neće biti ni jednog žohara![308]

Pregled Kahaneova učenja može se naći u knjizi koju je napisao potkraj života *Or HaRa'ajon*, a koja je nakon njegove smrti prevedena na engleski i objavljena u dva sveska. U tome opsežnom djelu Kahane razmatra i tumači brojna pitanja vezana uz židovsku teologiju, etiku, soteriologiju, razne aspekte društvenoga židovskog života itd. Osobita pozornost u djelu posvećena je cionizmu, odnosno židovskom povratku u Erec Izrael kao znaku i načinu postizanja otkupljenja te odnosu religioznih Židova prema nežidovima, ali i drugim Židovima, načelno političarima, i njihovu ophođenju prema Arapima. U duhu religijskog cionizma on smatra da otkupljenje židovskoga naroda nije pitanje nekog vremena koje je Bog odredio, nego "ovisi o našim djelima, a osobito o vjeri i pouzdanju u Boga"

307 Shahak, 2004:98. Ovo je smjela teza koju autori navode u poglavlju knjige koja se bavi životopisom jednoga ekstremista, B. Goldsteina i treba je promatrati u svjetlu činjenice da je Shahak (1933. – 2001.) bio angažiran protureligijski aktivist, slično kao i Mezvinsky, te da su obojica autora danas na glasu kao vrlo neskloni cionizmu pa i Izraelu.

308 Sachar, 2001:928-929.

i “bez straha od nežidova”.[309] Židovi ne samo da ne trebaju ostati u izgnanstvu i čekati da se Bog uplete i izmijeni njihov udes nego od izgnanstva koje je samo po sebi svetogrđe trebaju potražiti utočište u Izraelu.

> Izgnanstvo je vrhunac i suština *hilul hašema*. [Od njega] nema veće podčinjenosti, poraza, povlačenja ili srama. Ono nema premca glede ulijevanja “sigurnosti” među poganske narode da je Bog oslabio, da ga uopće i nema! Izgnanstvo je izravna suprotnost *kiduš hašemu*, veliko protuslovlje postojanju svijeta. Dokidanje izgnanstva doista je *kiduš hašem* i sav je Izrael obvezan obdržavati tu zapovijed.[310]

Odbacivanje straha od poganskih naroda, preseljenje i potpuno ovladavanje Erec Izraelom Kahane smatra uvjetima za postizanje brzoga otkupljenja, nasuprot otkupljenju kroz nevolje i patnje.

> Tako, krajnji ključ postizanja konačnog otkupljenja […] jest pokajanje *utemeljeno na “narod koji odvojeno živi”* (Br 23:9). To nije moguće bez *stvarne*, potpune vjere i pouzdanja u Boga, koji Židova usmjeravaju prema naizgled opasnim zapovijedima [*micvot*] kojima na sebe navlači srdžbu poganskih naroda. Samo kroz takvo pouzdanje moći ćemo zamijeniti, čak i ovako kasno, otkupljenje “u svoje vrijeme” sa svim groznim patnjama koje ono povlači za sobom, brzim, veličanstvenim “žurnim” otkupljenjem. […] Bog čezne za ovakvim pouzdanjem u Njega, koje će Izraela dovesti u izolaciju i oslanjanje samo na Boga. To će potom otvoriti vrata za *kiduš hašem* i potaknut će Ga da žurno i u jarosnoj odmazdi krene protiv poganskih naroda, da spasi Izrael i da zavlada nad cijelim svijetom. […] Oni [Izrael] moraju prionuti uz opasne, zastrašujuće zapovijedi [*micvot*] koje ih ostavljaju izolirane i same, s pogan-

309 Kahane, 1998:783, 786.

310 Kahane, 1998:808.

> skim narodima kao protivnicima, jer samo to može dokazati njihovo stvarno pouzdanje u Njega.[311]

Kahane, poput većine židovskih mislilaca, mir drži jednom od najvećih vrijednosti u židovstvu, ali istodobno pita i zašto u Pismu postoji zapovijed ratovanja, *milhemet micva*. Na temelju stihova iz Prop 3:1, 8 i 11 on objašnjava kako postoji vrijeme za rat i vrijeme za mir te nastavlja razmišljanjima o besmislenosti traženja ili nametanja mira dok je židovski narod izložen pogibelji koja mu prijeti od neumoljivog neprijatelja, kakvi su u današnjim okolnostima Arapi. "Mir je veličanstvena stvar, ali samo kada dođe njegovo vrijeme",[312] piše Kahane i nastavlja:

> Ukoliko netko donese halahičku presudu da između nas i Arapa u našoj sredini ne postoji ratno stanje, da smo obvezni prema njima se odnositi milosrdno te da je zabranjeno ubiti nekoga od njih čak i nakon što taj pokuša napasti i ubiti Židova, onda ta osoba nije ništa drugo doli *rodef* [onaj koji napada s nakanom da ubije], koji surađuje s poganima u ubijanju Židova.[313]

Na drugom mjestu Kahane navodi kako je nedopustivo da nežidov koji napadne ili ubije Židova pobjegne nekažnjen; njegovo je ubojstvo ne samo dopustivo nego je ono *micva*. Židov koji takvome omogući bijeg te kasniji povratak i novo ubojstvo Židova "nikada neće moći ustati i izjaviti: 'Moje ruke nisu prolile ovu krv.' On potpomaže *rodefa*, udružio se s ubojicama Židova i prema njemu valja postupiti kao prema zločincu."[314] Iako je Kahaneova oštra retorika bila čest predmet kritike samih Izraelaca, iz njegovih je tekstova jasno da "neprijatelji" i "Arapi" o kojima govori jesu radikalni mu-

311 Kahane, 1998:991-993; naglasak preuzet iz izvornika.

312 Kahane, 1996:315.

313 Kahane, 1996:319.

314 Kahane, 1996:320.

slimani, čije je programe pročitao i shvatio ozbiljnije nego većina drugih tadašnjih izraelskih političara.

Kahaneova vizija Izraela kao isključivo židovske države u kojoj nema neprijatelja jer je uništen ili protjeran temelji se uglavnom na biblijskim navodima, često iz Ponovljenog zakona i Knjige o Jošui:

> Bog je Erec Izrael dao kao posudu da udomi Izraela kako bi se odvojili od gnusobâ narodâ i od njihove strane kulture te kako bi ondje uspostavili sveto, čisto i potpuno društvo i državu u skladu s Božjim zakonima i pod Njegovim Nebeskim jarmom. Ne određuje Zemlja narod, nego narod određuje Zemlju. Nije svaka osoba koja živi u Zemlji određena kao njezin vlasnik. Radije, izraelski narod određuje Izraelovu zemlju, i tko god nije od Izraela nema udjela u njezinu vlasništvu.[315]

Iz navoda Pnz 11:12 i 7:8 Kahane zaključuje kako nežidov može živjeti u Erec Izraelu samo kao stranac i privremeni stanar, nikako kao vlasnik.

Biblijske stihove na koje se poziva, Kahane tumači doslovno, bez uvažavanja razlika koje postoje između tadašnjih okolnosti i onih iz vremena u kojem on piše. Njegova hermeneutika zbog toga predstavlja odstupanje od uvriježene židovske biblijske hermeneutike, u kojoj se samo Amalečani – narod koji je odavno iščeznuo s povijesne pozornice – smatraju nepomirljivim Izraelovim neprijateljima.[316] Nadalje, kanaanski narodi koje su Izraelci protjerali po Božjoj zapovijedi bili su protjerani zbog njihovih krvoločnih i nemoralnih obreda, "izopačenih postupanja" s kojima Izraelci "nikad ne bi mirne savjesti mogli sklopiti mir".[317] U kasnijoj biblijskoj povijesti izraelskoga naroda ne postoje slični primjeri radikalnoga židovsko-poganskog sukoba (kasniji sukobi

315 Kahane, 1998:589.

316 *Gentiles in Rabbinic Thought* u Katz, 2006:648-661.

317 Bright, 2000:118-119.

uglavnom su izbijali između Židova koji su držali Zakon i onih koji nisu), kao što nakon zauzimanja Kanaana u židovskoj tradiciji više ne postoji koncept "svetoga rata".[318] Ipak, Kahaneovu tumačenju jedna okolnost – kakva između Jošuina vremena i vremena raspirivanja arapsko-izraelskog sukoba nije zabilježena u židovskoj povijesti – pruža određenu religijsku relevantnost i egzegetsku primjenjivost. Ta se okolnost sastoji od kombinacije židovske borbe za ostvarenje političke prevlasti nad Erec Izraelom i sukoba s "kulturom smrti" koja proizvodi postupke usporedive s postupcima starozavjetnih Kanaanaca, poput žrtvovanja djece božanstvima koja štuju.

Kahane na Arape (Išmaelce) gleda kao na narod koji nikad neće priznati Židovima pravo na Erec Izrael i uvijek će ostati njihovi smrtni neprijatelji. Oni, po njegovu mišljenju, ni u kojem slučaju ne mogu ostati u zemlji.

> Prebivalište u Zemlji pod tim uvjetima [političke podložnosti] dopušta se svim narodima osim onih koji poput Kanaanaca i Išmaelaca na Izraelce gledaju kao na lopove koji su od njih ukrali Zemlju. Takvi su narodi, zarativši na Izrael, proigrali pravo na podložnost. Njihov je jedini izbor bijeg ili sučeljavanje sa zakonom "ništa ne ostavljaj na životu" (Pnz 20:16).[319]

Kahane se na koncu s osobitom žestinom obrušava na muslimansku prisutnost na Hramskoj gori:

> Ovdje je bila Svetinja nad svetinjama u koju je mogao ući samo *kohen gadol* jednom godišnje. Prisutnost nečistih išmaelskih pogana koji svim srcem mrze Židove na ovome mjestu je blasfemična.[320]

---

318 Usp. Luz, 2003:224.

319 Kahane, 1998:639.

320 Kahane, 1998:994.

Kahaneova najveća zamjerka upućena je Židovima koji političkim utjecajem omogućavaju takvo stanje:

> Bijedni režim predao je nečistim Išmaelcima vlast nad Hramskom gorom, a istodobno sprječava Božji narod Izrael da se uspinje na dopuštena mjesta. Neka svako uho bude pošteđeno slušanja o ovome! Zbog ovoga će se Cion odjenuti u kostrijet i sumorno žalovati. Zar ikoji *hilul hašem* može biti više opak i ponižavajući? Što reći, kad se zna da je svemu tome razlog strah heretika od poganskih naroda i potpuni nedostatak pouzdanja u Boga? Božanski blagoslov i milosrđe povezane s početkom otkupljenja, koji su *kiduš hašem*, Izrael promeće u nezapamćen užas, u prljavi, gnusni *hilul hašem*. Nad nas se nadvila Božja srdžba; jao uvrjedi našoj svetoj gori! Sveta nam je dužnost da proklete Išmaelce maknemo s mjesta našega Hrama i da uklonimo ruglo njihovih džamija koje iz dana u dan ljute Boga, ukoliko se nadamo da ćemo duše spasiti od dana gnjeva.[321]

Ustupke koje Izrael iskazuje "Išmaelcima", primjerice predajom Hramske gore na upravu muslimanskom vakufu, Kahane tumači kao znak straha Židova pred poganskim narodima, a ne kao znak izraelske dobre volje da se postigne kvalitetan suživot s Arapima. Odbacivanje toga straha i postupanje suprotno uvriježenim međunarodnim načelima, po cijenu raspirivanja općeg neprijateljstva protiv Židova, on vidi kao ključan čimbenik u postizanju otkupljenja, ali upravo u tome dijelu mogao bi se skrivati razlog za slab odziv na njegovu poruku u srednjostrujaškom religijskom cionizmu. Halahičke zapovijedi, naime, dosljedno promiču izbjegavanje sukoba s nežidovima, a osobito izvrgavanje opasnosti života drugih Židova kroz iskazivanje osobne netrpeljivosti prema poganima, čak i ukoliko je ta netrpeljivost uobličena u obdržavanje Zakona.[322]

321 Kahane, 1998:995; vidi i Šobajić, 1982:300-306.

322 U Shahakovoj studiji *Jewish History, Jewish Religion* nalazi se opis nekih takvih prilika i slučajeva, osobito u 5. poglavlju *The Laws against Non-Jews.*

S Kahaneovim se naukom povezuje nekoliko najradikalnijih postupaka religijskih cionista koji su se dogodili posljednjih desetljeća. Baruh Goldstein koji je na Purim 1994. ubio 29 muslimanskih vjernika u džamiji u Hebronu, prema objavljenim izvješćima za religijske je autoritete držao samo Majmonidesa i Kahanea.[323] Njegov se postupak možda može povezati sa željom da ponovno upriliči purimsku priču iz Estere 9:1-19, kada su Židovi poubijali Hamanovo potomstvo i pogane koji su prethodno snovali njihovo zatiranje.[324] Na vijest o Goldsteinovu masakru, neki su religiozni Židovi navodno, opijeni prema običaju svetkovanja toga blagdana, reagirali riječima: zbilo se “purimsko čudo”.[325]

Zaključak: Novi cionistički mesijanizam

Religijski cionizam u današnjem izraelskom društvu velikim se dijelom oblikovao nakon 1967.[326] On se u nekim važnim aspektima razlikuje od religijskoga cionizma kakav je postojao u 19. stoljeću i prvoj polovici 20. stoljeća, a koji je vukao korijene od vremena nakon sloma Bar Kohbina ustanka. Jednu od najvažnijih razlika predstavlja odustajanje od univerzalističkih vrijednosti i pristajanje uz “partikularističke pozicije”.[327] Viziju univerzalnog otkupljenja, u kojoj narodi svijeta imaju udjela u blagodatima izbavljenja Židova i dolazećem mesijanskom dobu sveopćeg mira, zamijenila je vizija izraelskoga zaposjedanja i naseljavanja područja biblijske pradomovine pa i po cijenu sukoba s nežidovskim narodima. Pa-

323 Shahak, 2004:96.

324 Shahak, 2004:109; 115. Purim je u pojmovniku citiranoga djela opisan kao “manji židovski blagdan… čija je značajka također i povećano neprijateljstvo prema nežidovima” (XXV).

325 Shahak, 2004:108-109.

326 Neki autori poput Priora (Prior, 2005:241) drže da je religijski cionizam proizvod Šestodnevnog rata, što je teza koja je branjiva, no njome se, s druge strane, ovaj fenomen ipak previše simplificira.

327 Luz, 2003:223.

cifistički stav pomirljivosti i traženja suglasnosti zajednice naroda za židovsku državotvornost zamijenio je stav pouzdanja u vlastitu snagu, nepovjerenja prema *gojima* i glorifikacije ratne pobjede. Promjena u židovskoj religijsko-političkoj misli prvenstveno je rezultat izvanjskih utjecaja, zbivanja na međunarodnoj političkoj pozornici i tijeka povijesti. U ratovima 1948., 1967. i 1973. Izrael je od "međunarodne zajednice" prepušten na milost i nemilost neprijatelju koji je bez ustezanja najavljivao zatiranje židovske države i svih njezinih židovskih stanovnika. Novi je Holokaust tada izbjegnut samo zbog izraelske obrambene spremnosti.[328] Nakon što se uspio obraniti od vojne prijetnje, židovski se narod našao na udaru političkoga i diplomatskog pritiska: poistovjećivanje njegove državotvorne težnje s rasizmom od strane UN-a, kao i davanje političkog legitimiteta terorističkoj gerilskoj organizaciji koju je predvodio Jaser Arafat, oslabili su ugled međunarodne zajednice u očima velikog dijela Izraelaca. Ta su zbivanja utjecala na izraelsku vanjsku i unutarnju politiku, djelomice onako kako bi utjecala na vanjsku i unutarnju politiku i drugih zemalja pod sličnim okolnostima. No utjecaj tih zbivanja na izraelsko društvo istodobno je i jedinstven, jer su ona pridonijela preinaci teološke misli kod mnogih društvenih aktera iz korpusa religijske populacije. Povijest kao izvor vjere, odnosno kao nadahnuće za tumačenje svetih spisa, pred židovski je narod donijela bogatu i novu građu za razmatranje i reinterpretaciju nekih od najfundamentalnijih religijskih postavki. Prianjanje uz univerzalizam, konsenzualizam i pacifizam usprkos zbivanjima koja bez imalo ambigviteta oslikavaju drukčiju realnost, moglo bi se očekivati od kakve religije dualizma ili idealizma, no ne i od vjere stvorene u povijesti i od povijesti. Okretanje dijela židovske religijske misli prema radikalnijem cionizmu kao odgovoru na Holokaust i susljedna zbivanja na međunarod-

328 Lewis objašnjava kako su nakon pobjede 1967. Izraelci spoznali da su sve vrijeme bili u pravu pogotovo u dvije stvari: da njihovo preživljavanje ovisi o njihovoj "volji i sposobnosti da se za njega bore te da ne mogu vjerovati Ujedinjenim narodima" (Lewis, 1968:331).

noj političkoj pozornici vezana uz Izrael sukladno je s teološkim izvorima judaizma i njegovu svjetonazoru uvijek sklonu realizmu. Na razini, pak, osobne duhovnosti značajnog dijela židovskih vjernika, poticaj na privatno držanje zapovijedi u određenoj je mjeri zamijenio poticaj na ostvarivanje političke suverenosti, osobito u Jeruzalemu, Judeji i Samariji, kao primarnom načinu postizanja otkupljenja (*geula*) i pripreme za dolazak mesijanskoga doba. Ta dva poticaja nisu oprječna – dapače – i ovdje je riječ tek o pomicanju ili zamjeni mjesta na ljestvici prioriteta. Uzročno-posljedična povezanost osobne pobožnosti i nacionalnog suvereniteta jedna je od čestih tema Biblije, u židovstvu gotovo neraskidiva. Uvriježeno višestoljetno *tumačenje* židovstva osobnu je pobožnost pretpostavljalo političkoj suverenosti. No tijekom 1970-ih jedna se nova religijska misao počela značajnije profilirati i prerastati u politički aktivizam: misao kako je obnova nacionalne suverenosti zapravo suvereno Božje djelo, koje će potom iznjedriti pobožnost židovskog naroda, a ne *vice versa*. To se očitovalo u ratovima 1948., 1967. i 1973. kad su izvojevane čudesne pobjede premda narod kao cjelina niti je živio pobožno niti se većina Izraelaca pridržavala čak i najosnovnijih vjerskih zapovijedi. S tom premisom, židovsko suvereno vlasništvo nad Jeruzalemom, Judejom i Samarijom, samim srcem Obećane zemlje i drevnih židovskih kraljevstava, postaje veći imperativ od vlasništva nad Negevom, priobaljem, pa čak i Galilejom.[329] To je pogled u kojem je naglavačke izvrnuto uvriježeno viđenje granica Izraela i on bi kao takav vjerojatno davno pretrpio politički poraz kad ne bi i nehotice u sebi sadržavao još jedan aspekt, a taj je sigurnosni. Ukoliko bi se ti krajevi ikad

329 Gorenberg vidi ironiju u tome što su religiozni Židovi iseljavanjem iz gradova i odlaskom u *hitnahalujot* propuštali ispunjenje misije preobraćanja sekularnih Židova na aktivni judaizam, budući da te sekularne Židove religiozni naseljenici u Judeji i Samariji više nisu ni susretali ("Postali su sekta, odvojena od Izraela koji su bili naumili voditi", Gorenberg, 2006:352). Ova simpatična misao otkriva Gorenbergovo duboko nerazumijevanje mijene i pluralnosti cionističke religijske misli te tendenciju njezina svođenja na simplificirana, katkad podrugljiva objašnjenja, što je nerijetko karakteristično za sekularne autore lijevoga ideološkog usmjerenja koji se upuste u analiziranje te teme.

predali Arapima-Palestincima, Izrael bi bio sveden na granice koje su gotovo nebranjive: na jednome mjestu razdaljina između "zelene crte" i obale iznosi svega četrnaest kilometara. Granice iz 1967. čak je i jedan od najumjerenijih izraelskih političara Abba Eban (1915. – 2002.) svojedobno opisao kao granice "Auschwitza".[330] Takva sigurnosna slika 1970-ih je proizvela neobično političko savezništvo: religijskih cionista s jedne strane i sekularnih ljevičara s druge strane. Ambicija prvih bio je dolazak Mesije, a ambicija drugih nedolazak arapskih vojski u Izrael; i jedna i druga ambicija materijalizirana je kroz izgradnju židovskih naselja (*hitnahalujot*) u Judeji i Samariji.

Društvene, političke i teološke promjene nisu se, naravno, izmjenjivale prema oštro razgraničenim kategorijama,[331] nego one predstavljaju složene procese koji još uvijek traju. Upravo zato, usprkos snažnoj povijesnoj i biblijskoj privlačnosti te artikuliranosti, religijski cionizam nije koherentan pokret pa čak ni jedini nositelj političke misli među židovskim religijskim zajednicama u Izraelu.[332] Fragmentiranost i pluralizam, koji su općenito karakteristični za židovsku misao, vidljivi su i na ovom području. Religijski protucionisti, koji su od začetka cionističkog pokreta nudili alternativno tumačenje njegove duhovne vrijednosti, opstali su do danas, premda su prestali biti nositeljima glavne političke opcije u religijskoj zajednici. Skupine kao što su *Neturei karta* (aramejski *Čuvari grada*) u Izraelu te ogranci hasidskoga pokreta Satmar u dijaspori i dalje tvrde kako židovski povratak u Erec Izrael predstavlja suprot-

---

330 Abba Eban u intervjuu za *Der Spiegel*, 5. studenoga 1969.

331 U intervjuu listu *Davar* 1976. tadašnji ministar obrane Šimon Peres postavio je pitanje kako to da se smatra normalnim naseljavanje doline Jordana, ali ne i samarskih planina te zašto je "naseljavanje Golanske visoravni ljevičarski, a naseljavanje Ofre kod Jeruzalema desničarski čin" (Gorenberg, 2006:346).

332 Židovstvo nije uniformno po pitanju politike, za razliku od islama, a u određenoj mjeri i za razliku od nama bliže religijske zajednice, Katoličke crkve. Predan rimokatolik Hrvat uglavnom je i državotvornih, domoljubnih i konzervativnih (građanskih ili desnih, odnosno nesocijalističkih) nazora, a ukoliko nije, smatra ga se iznimkom (primjer je don Ivan Grubišić, kojeg se katkad podrugljivo naziva "crvenim popom").

stavljanje Božjim nakanama, pa i poricanje Boga. Jedan od najprominentnijih rabina Satmara Joel Teitelbaum (1887. – 1979.) čak je u djelu objavljenom 1961. ustvrdio da su Židovi cionizmom isprovocirali Holokaust.[333] Osamdesetih godina prošloga stoljeća, sljedbenici pokreta Satmar imali su urede diljem Europe, preko kojih su židovske izbjeglice iz SSSR-a preusmjeravali u Ameriku i Kanadu umjesto u Izrael i to su smatrali *micvom*.[334] Još veći broj izraelskih Židova je religiozan, ali političke stavove gradi bez izravna pozivanja na vjeru, odnosno vjera nije glavni čimbenik u njihovu političkom promišljanju. Religiozan Židov može pripadati gotovo bilo kojoj političkoj, ideološkoj i svjetonazorskoj opciji a da ga se zbog toga nužno ne smatra nedosljednim. Istodobno postoji trend povećanog zbližavanja religijske i patriotske misli i za očekivati je da će taj trend nastaviti jačati.

Privlačnost ideje religijskoga cionizma sastoji se, osim u novom tumačenju povijesti i nekih dijelova kanona, u dosad nedovoljno uvažavanoj činjenici da su se mnoga predviđanja i upozorenja religijskih cionista, čak i onih radikalnih poput Meira Kahanea, glede ustupaka Arapima i posljedica koje bi povlačenja sa zauzetih položaja moglo imati po izraelsku zajednicu, pokazala točnima. Mnogi su u Izraelu, primjerice, nakon povlačenja iz Gaze sa žaljenjem primijetili kako ustupci nisu način zaustavljanja terorizma, a upravo je religijska cionistička zajednica predvođena pokretom *Guš katif* na to ukazivala prije povlačenja. Religijska je zajednica sve vrijeme bila najglasniji protivnik razmjene "zemlje za mir" i zagovornik povećane židovske prisutnosti u Judeji, Samariji i Gazi kao odgovor na palestinski terorizam.[335] Pitanje koje u politološkim istraživanjima arapsko-izraelskog sukoba do danas nije kvalitetno istraženo jesu motivi: zagovaraju li religijski cionisti politiku nepo-

333 http://www.jewsagainstzionism.com/rabbi_quotes/vayoelmoshe1.cfm#6Million (pregledano 7. 5. 2011.)

334 Sachar, 1986:461-462, 465.

335 Naseljenici traže da se za svakoga ubijenog Židova osnuje jedno naselje izvan "zelene crte".

pustljivosti zbog vjerovanja da čvrstim prianjanjem uza "sveto tlo" ubrzavanju dolazak mesijanskog doba i otkupljenja, zbog ultranacionalističke ideologije zaogrnute u religiju ili pak zbog ozbiljnog shvaćanja islamističkih *religijskih* protužidovskih prijetnja. Kao i sve drugo u sferi društvenih zbivanja, odgovor nije jedan ni jednostavan i radi se o spletu motiva koji vjerojatno uključuje ponešto od svega navedenoga. Mišljenja sam ipak da bi ovo posljednje trebalo podrobnije istražiti jer nije nezamislivo da ono što sekularni političari zanemaruju kao iracionalan i logički neodrživ fenomen, religiozni Židovi shvaćaju zaozbiljno, i to zato što zaozbiljno shvaćaju i vlastitu religiju s iracionalnim komponentama koje ona sadrži.[336] U slučaju da je tako – a onda u onom omjeru u kojem je tako – religijska je cionistička zajednica zapravo nositelj političkog realizma jer zagovara postupanje koje se temelji na stvarnosti, a ne na ideološki uvjetovanoj percepciji stvarnosti. U razmatranju ovoga mogućeg fenomena svakako se mora izići iz okvira europskoga kulturološkog kršćanstva prožeta humanizmom, koje povezivanje religije ili, bolje rečeno, religijske etike i političke spremnosti na uporabu vojne sile često smatra apsurdom. Židovska religija izvorište je zapadnjačke etike koja se ne zove bez razloga judeokršćanskom; temeljna načela etike i morala potječu iz židovske Biblije i židovske vjere. Kako smo vidjeli u uvodnim poglavljima, u doba kad su nastajala bila su revolucionarna i jedinstvena u odnosu na sve druge drevne vjere i civilizacije, a njihova je originalnost osobito vidljiva po pitanju antropocentričnosti i svetosti ljudskoga života. Upravo je oko njih nauk gradio po mnogima najpoznatiji židovski rabin i moralni primjer čovječanstva, Isus iz Nazareta. Prirodno je pitanje što je s tim načelima u ogranku židovstva koji njeguje ideju religijskog cionizma? Koncept "čistoće oružja" (*tohar hanešek*) prema kojem izraelski vojnik ne smije ugroziti civila ili nenaoružana ne-

---

336 Profesor Moshe Sharon misli da ovaj argument nije odveć relevantan jer prema njegovu poznavanju naseljeničke zajednice (više njegove odrasle djece su *mitnahalim* u Judeji i Samariji) u njoj ne postoji značajnija razina poznavanje muslimanske vjere.

prijatelja, čak i po cijenu ugroze vlastite sigurnosti,[337] iznjedrila je ta židovska etika, no moguće je postaviti pitanje otkud uopće oružje u njegovoj ruci? Boljem razumijevanju fenomena kompatibilnosti biblijske vjere i legitimnosti uporabe sile u svrhu zaštite ljudskog života pridonijela bi usporedba s anglosaksonskim protestantskim viđenjem etike i rata, koje se kao i religijski cionizam temelji na Bibliji. Biblijska zapovijed "ne ubij" vrhovni je religijski imperativ za čije je kršenje propisana smrtna kazna, kako eksplicitno u Starom tako implicitno i u Novom zavjetu,[338] ali to se može tumačiti i obrnuto: spašavanje ljudskog života (*pikuah nefeš*) vrhovna je zapovijed, a sprječavanje ubojice u naumu ili njegovo kažnjavanje nakon čina ubojstva (radi primjera drugima ili sprječavanja novih zločina) pridonosi njezinu ispunjenju. Prema Bibliji, čovjek ima mandat ograničiti zlo u svojoj sredini, što čini suprotstavljajući se zločincu.[339] Humanističko viđenje čovjeka kao izvorno dobrog i potencijalno savršenog bića vodi pak do ambicije da se zlo iskorijeni, a u takvoj idealističkoj viziji zamisliv je svijet bez ikakva nasilja pa i kaznenoga. Prva sfera u kojoj se idealizam humanističkog svjetonazora očituje jest religija: ona bi ako išta drugo trebala biti usredotočena na duhovnost, čistu vrlinu i predstavljati antitezu svakom nasilju. No to je platonsko, a ne biblijsko viđenje religije. Židovsko-kršćanska religija kako je definirana u Svetom pismu nije nositelj ideje idealizma, nego ideje realizma. Poznavatelj Biblije

---

337 Više o *čistoći oružja* vidi u Solomon, 2005:295-309. Ovdje valja naglasiti i kako je izraelska strana koncept *čistoće oružja* koristila za pridobivanje simpatija međunarodne javnosti, iako se za njega nikako ne može ustvrditi da je uvijek predstavljao temeljno načelo izraelskog ratovanja. Morris, primjerice, ukazuje na to da je u Ratu za nezavisnost 1948. izraelska strana počinila više pokolja od arapske, u kojima je stradalo oko osamsto arapskih civila i ratnih zarobljenika. No s druge strane, izraelska je strana zauzela oko 400 arapskih naselja, a arapska jedva deset, od kojih je najveći pokolj izvršen u *Guš Ecionu*, gdje je stradalo 150 Židova (Morris, 2008:405-406).

338 Vidi npr. Rim 13:4.

339 Često navođen biblijski stih u tom kontekstu je Neh 4:8: "Ne bojte se ovih ljudi [neprijatelja koji su vrebali napasti židovske graditelje jeruzalemskih zidina]! Mislite na Gospoda, velikoga i strašnoga, i borite se za svoju braću, za sinove i kćeri svoje, za žene i kuće svoje!"

zna ono što je zapadnjačkom humanistu gotovo nezamislivo: prvo ubojstvo u povijesti čovječanstva, kako je zabilježeno u Knjizi Postanka, počinjeno je iz religijskog motiva.[340]

Rabin A. J. Heschel u svojoj knjizi *Israel: An Echo of Eternity* opisuje dvojbu nužnosti židovskoga naroda da se brani i židovske odbojnosti prema ratovanju. On piše kako je židovski narod nakon što "dvije tisuće godina nije podigao mača" izgradio osjećaj gnušanja prema nasilju, zbog čega je bio potpuno nespreman kad su se na njega obrušile strahote Holokausta, iako su nacisti godinama prijetili i nagoviještali njegov dolazak. "Zar da ne vjerujemo Naseru, kao što nismo vjerovali Hitleru?" pita se.[341] On u postojanju izraelske države, a osobito u osvajanju Jeruzalema 1967. vidi ispunjenje božanskih obećanja, ali radost izbavljenja zasjenjuje količina patnje, ne samo one koju su pretrpjeli Izraelci nego i one koju su Izraelci nanijeli Arapima. Rabin na temelju talmudske priče, prema kojoj je Bog zabranio anđelima da se raduju nad sudbinom Egipćana koji su izginuli u Crvenom moru progoneći Mojsija i Izraelce,[342] tumači "podijeljene osjećaje" izraelskih vojnika i židovskog naroda pred "trijumfom osvajanja i pobjede".[343] Taj ambigvitet iz religijske cionističke misli vjerojatno nikad neće nestati, zbog čega će religijski cionizam biti stalno podvrgavan samopreispitivanju i promjenama. Kakve god se promjene budu u njemu događale, one će biti javne. Izraelsko je društvo politički i ideološki fragmentirano, a vitalni demokratski procesi u njemu čine politički program, ideologiju i stajališta svake strane općepoznatima i izvrgnutima javnoj debati, analizi i kritici. Argumenti koju religijski cionisti predstavljaju javnosti pred izbore – jer to je jedini način da ih se pretoči u širi društveni utjecaj i političku vlast – nisu iznimka. Svaki se njihov korak podrobno ispituje, a nedosljednosti kažnjava-

340 Post 4:2-8.

341 Heschel, 1987:213.

342 Megilah 10b.

343 Heschel, 1987:215.

ju na izborima. Obveza političke odgovornosti koju ta zajednica mora poštivati kako bi funkcionirala u demokratskom političkom sustavu nameće joj nužnost prilagodbe mnogim načelima demokratskoga i sekularnog društva. Kako ta religijska zajednica vidi sukob s Palestincima, s Arapima, s muslimanskim svijetom ili općenito odnose s *gojima*, poznato je između ostaloga i zbog toga što mnogi protivnici unutar same židovske zajednice nastoje njihovu ideologiju, ili neke njezine dijelove, izložiti kritici i diskreditirati je. Među njima prednjače radikalni ljevičarski pokreti kao što je *Šalom ahšav* (**שלום עכשיו**), Mir sad, i *B'Celem* (**בְּצֶלֶם**), Na sliku, koji zagovaraju uspostavu palestinske države u Judeji i Samariji te deportaciju židovskih naseljenika. Jedan od financijera tih organizacija je *Otvoreno društvo* financijskog magnata Georgea Sorosa.[344] No, sudeći po posljednjim parlamentarnim izborima održanima u siječnju 2013. privlačnost poruke religijskog cionizma i židovskog naseljavanja Judeje i Samarije u izraelskom društvu jača. U Kneset je izabrano više religioznih zastupnika nego ikada prije u povijesti Države Izraela. Skoro trećina zastupnika, njih 39 od 120, religiozno je.[345] Čak 10% mjesta pripalo je religijskoj cionističkoj stranci *Habajit hajehudi* (**הבית היהודי**), Židovski dom, koju predvodi Naftali Bennett – prijašnji čelnik vijeća naseljeničkog pokreta *Ješa* (**מועצת יש"ע**).

344 http://www.ngo-monitor.org/article/open_society_institute_osi_, pregledano 28. 1. 2013.

345 www.jpost.com/DiplomacyAndPolitics/Article.aspx?id=300910, www.knesset.gov.il/elections19/eng/list/results_eng.aspx, pregledano 28. 1. 2013.

8.

ISLAMSKI TERITORIJ I ŽIDOVSKA POLITIČKA VLAST

Židovske zajednice koje su potkraj 19. i početkom 20. stoljeća postojale u Palestini, kao i Židovi koji su počeli doseljavati iz Europe, nisu bile nositelji nikakvih političkih ovlasti, s iznimkom vjerske samouprave kakvu su uživale manjine u Osmanskom Carstvu. Nakon što su Židovi preko bogatih sponzora i cionističkih organizacija počeli kupovati zemlju u Palestini pa čak ni nakon objave *Der Judenstaata* u kojem je Herzl nedvosmisleno naveo da je cilj cionizma uspostava židovske države, muslimani židovskim ambicijama nisu pridavali značaj kao nečemu što bi moglo ugroziti obilježje toga područja kao dijela širega povijesnog *Dar al-islama*. Pitanje je koliko je uopće razmišljanje u kategorijama *Dar al-harb* nasuprot *Dar al-islamu* tada bilo prisutno među bliskoistočnim Arapima, s obzirom na to da su se mnogi od njih svrstali uz kršćansku Britaniju protiv muslimanske Turske, i same u savezu s kršćanskim silama. Tek po objavljivanju Balfourove deklaracije brojniji su arapski glasovi počeli izražavati zabrinutost za smjer britanske politike u Palestini. Ipak, Balfourova se deklaracija mora promatrati u širem kontekstu bliskoistočnih zbivanja u kojem ona sigurno nije glavni razlog buđenja arapskog nacionalizma. U isto je vrijeme slamana četiristogodišnja turska vlast nad arapskim zemljama, a Britanija i Francuska su među Arapima ne samo poti-

cali nacionalizam, europski izum s početka 19. stoljeća,[1] nego su oni arapskim nacionalistima omogućili da se uopće počnu politički izjašnjavati.[2] Palestinska nacija, dakako, nije postojala, kao ni sirijska, libanonska ili (trans)jordanska.[3] I sama ideja arapske nacije bila je tek u povojima, što ne čudi uzme li se u obzir da "ni jedna jedina nezavisna država u kojoj je arapski službeni jezik nije postojala prije Prvoga svjetskog rata".[4] Usto, osmanski se imperij općenito držao podalje od europskih trendova modernizma, prosvjetiteljstva i industrijalizacije[5] pa i nacionalizma. No neke ideje modernizma među određenim slojevima arapskoga društva pustile su korijen čim su se pojavile, što je između ostaloga na trenutak nagovijestilo razvitak sekularnog društva i politike pragmatizma. Važni akteri bliskoistočnih zbivanja s početka 20. stoljeća, poput diplomata i orijentalista sir Marka Sykesa ili potporučnika T. E. Lawrencea, razvoj arapskoga nacionalizma promatrali su upravo u tom kontekstu te su vjerovali da će se Arapi sporazumjeti sa Židovima u svojoj sredini ukoliko u tome prepoznaju korist.[6] Zapadne sile i predstavnici cionističkog pokreta svoje su politike prema Arapima temeljili na premisi kako politički procesi na Zapadu i na "novom" Bliskom istoku imaju puno zajedničkoga, a u budućnosti će imati još više. Takva očekivanja nisu bila neutemeljena. U svom istraživanju nisam uspio doći do dokumenata koji bi ukazivali na to da je fundamentalna, kanonizirana religija među muslimanskim Arapima koncem 19. i početkom 20. stoljeća bila važan i artikuli-

---

1 Kedourie, 2000:1. Kedourie potom tvrdi da je od svih zapadnjačkih političkih doktrina nacionalizam postao najpopularniji i najbolje shvaćen na Bliskom istoku (str. 11).

2 Zanimljiva je opaska W. E. Curtisa iz 1903. u kojoj, opisujući buntovni stav Armenaca, navodi: "Palestina je turska provincija isto koliko i Armenija, ali njezini se stanovnici podčinjavaju despotizmu pod kojim su rođeni, a Armenci ne" (Curtis, 1903:104).

3 Sirijom se smatralo široko područje koje je uključivalo današnji Izrael, Jordan, Libanon, dijelove Iraka, Saudijske arabije pa čak i sjevernog Sinaja te Cipar. To je bilo zemljopisno, a ne nacionalno područje, koje su Arapi nazivali al-Šam i koje nikad u povijesti nije bilo država jednoga naroda (vidi Pipes, 1990: 14-16).

4 Goitein, 1955:215.

5 Hitti, 1959:228.

6 Weizmann, 1949:189; Weizmann & Tutaev, 1967:88.

ran čimbenik političkoga prosuđivanja.[7] Naprotiv, Kedourie opaža da se nakon Prvoga svjetskog rata pojavio "islam bez dogmi" koji je zbog toga svojstva bio privlačan i arapskim kršćanima u potrazi za rodoljubnijim identitetom.[8] Islam kao svjetonazor, civilizacija i identitet dakako, uvijek je bio tu, ali ranoislamska podjela svijeta na *Dom islama* i *Dom rata*, a osobito kanonizirano postupanje prema Židovima, kao važan obrazac za primjenu u tadašnjim bliskoistočnim zbivanjima, nije.

Mnogi su Arapi cionistima prilazili sa stavom koji je odražavao oprez, ali ne i otvoreno neprijateljstvo. Jusuf el-Khalidi, bivši jeruzalemski gradonačelnik, u prepisci s Herzlom koncem 19. stoljeća cionizam je prepoznao kao opravdan pokret, ali je vođu cionizma upozorio da bi lokalno stanovništvo moglo odgovoriti otporom i nasiljem ukoliko dođe do masovnog useljavanja Židova u Palestinu.[9] Zanimljivo iskustvo s bliskoistočnim Arapima imao je Chaim Weizmann, kad je početkom 1918. kao predsjednik Cionističke federacije obišao Egipat i Palestinu. Weizmann je u Kairu razgovarao s arapskim političarima i dužnosnicima, istima onima koji su pred put pokušali spriječiti Weizmannov susret s engleskim kraljem Georgeom V.[10] Weizmann je bio zbunjen jer u njihovu nastupu nije zapazio očekivane znakove neprijateljstva, iako kao mogući razlog spominje i svoje neiskustvo u takvim kontaktima te nesposobnost "čitanja između redaka". Weizmann je uskoro shvatio kako su dojam koji arapski sugovornici ostavljaju i riječi koje izgovaraju nerijetko suprotni njihovim stvarnim stavovima te s mjerom čuđenja i djetinje radoznalosti u nastavku putovanja nastoji proniknuti

7 Muslimansko bratstvo, primjerice, utemeljeno je tek 1928. Sredinom 19. stoljeća Bliskim istokom širio se kršćanski antisemitizam, koji se rasplamsao nakon zbivanja u Damasku iz 1840. Neki progoni Židova bili su posljedica muslimansko-kršćanskih sukoba, nakon kojih su se kršćani obrušili na Židove, što se dogodilo u Damasku 1860.

8 Kedourie, 2004:324; više o kontekstu ovoga Kedourijeva opažanja vidi u prethodnom poglavlju.

9 Penslar, 2007:52.

10 Weizmann, 1949:213-214.

u tajne vođenja diplomacije na Orijentu.[11] Weizmann je zamijetio i kako "egipatsko ozračje" nije odražavalo potpunu potporu Saveznicima. Veliko iznenađenje čekalo ga je u Aleksandriji: lokalni Židovi iz cionističkog pokreta ondje su mu upriličili dobrodošlicu uz glazbu, paradu i zastave, o čemu je pisao supruzi Veri.[12] Znakovito je da nikakvo protivljenje egipatskih muslimana nije poremetilo ni njegov boravak ni cionističku paradu priređenu njemu u čast. Nadalje, Weizmann opisuje kako su mnogi palestinski Židovi pronašli utočište u Egiptu pred turskim postrojbama koje su još uvijek držale položaje u blizini glavnih palestinskih gradova. Egipatski su pak Židovi uživali u vrlo povoljnim životnim uvjetima, zbog čega ih ideja cionizma o preseljenju u Palestinu nije privlačila.[13]

Weizmanna su i u Palestini dočekala iznenađenja. On bilježi kako je ondje prvi put vidio *Protokole cionskih mudraca*, koji su među britanskim časnicima već bili poznato štivo. Mnogi su Britanci, zbog revolucionarnih prevrata u Rusiji i ulozi Židova u njima, taj traktat smatrali vjerodostojnim dokumentom. Većina britanskih časnika, za razliku od *Protokola*, nije bila upoznata s Balfourovom deklaracijom.[14] U vrijeme Weizmannova boravka u Palestini među lokalnim Arapima pojavili su se huškači koji su počeli širiti vijest kako su "Britanci doveli Židove da zaposjednu zemlju".[15] Ipak, među arapskim vođama nije bilo zabilježenog neprijateljstva prema Židovima; tadašnji jeruzalemski muftija, kao i gradonačelnik Musa Kazim Huseini, s Weizmannom i cionistima uspostavili su prijateljski odnos.[16]

---

11 Weizmann, 1949:215-216.

12 Weizmann & Tutaev, 1967:82. Waizmann ovu epizodu s putovanja ne navodi u svojoj autobiografiji.

13 Chaim je supruzi Veri pisao kako su neki egipatski Židovi milijunaši čije bogatstvo svakodnevice raste i da bi oni razmotrili preseljenje u Palestinu samo kad bi se ona našla unutar egipatskih granica ili sfere utjecaja (Weizmann & Tutaev, 1967:83).

14 Lebl navodi da je "britanska vojna administracija u Palestini dve pune godine držala u tajnosti i nije objavila tekst Balfurove deklaracije" (Lebl, 2003:17).

15 Weizmann, 1949:217-218.

16 Weizmann, 1949:223.

Vjerojatno najveće političko ohrabrenje buduće suradnje Arapa i Židova došlo je od već spomenutoga emira Faisala (1855. – 1933.), kojega se kao sina mekanskog *šerifa* Huseina, potomka hašemitske obitelji koji je neko vrijeme kraljevao Hidžazom, u značajnom dijelu arapskoga svijeta smatralo svearapskim vođom. Husein i njegovi sinovi, koji su u to vrijeme bili "priznati predstavnici arapskoga nacionalizma", ne samo da nisu izrazili protivljenje Balfourovu obećanju Židovima glede nacionalnog doma u Palestini[17] nego je Faisal na židovski pokret u Palestini gledao izrazito blagonaklono, prepoznajući i pravo koje Židovi polažu na zemlju ("poželjet ćemo Židovima najsrdačniju dobrodošlicu kući") i pogodnosti koje će arapske zemlje imati od njihove blizine. U siječnju 1919. Faisal je sklopio pismeni sporazum s Weizmannom, kojim je podržao ispunjenje Deklaracije i židovsko doseljavanje u Palestinu te izrazio simpatije prema cionističkom pokretu.[18] Tekst Sporazuma sadrži devet članaka, a preambula počinje riječima:

> Njegovo Kraljevsko Veličanstvo emir Faisal, koji predstavlja i nastupa u ime Arapskoga kraljevstva Hidžaza, i Dr. Chaim Weizmann, koji predstavlja i nastupa u ime Cionističke organizacije, imajući u vidu srodnost i drevne veze koji postoje između arapskoga i židovskog naroda...[19]

U članku 3. Sporazuma piše kako se uspostavom uprave u Palestini treba zajamčiti ispunjenje "Deklaracije Britanske vlade od 2. studenoga 1917".[20] U članku 4. dogovoreno je usvajanje mjera kojima će se ohrabriti židovsko useljavanje te njihovo brzo naseljavanje na poljoprivrednim gospodarstvima, uz istodobnu zaštitu prava arapskih seljaka i promicanje njihova ekonomskog razvoja.[21] U ožujku

17 Dugdale, 1937:159.

18 Karsh, 2010:12, PRCR, 1937:26-27.

19 Laqueur & Rubin, 2008:17.

20 2. studeni 1917. je nadnevak upisan u gornjem desnom kutu Balfourove deklaracije.

21 Laqueur & Rubin, 2008:17-18.

iste godine Faisal je u pismu Felixu Frankfurteru, jednome od vodećih ljudi cionističkog pokreta u Americi, potvrdio svoju potporu cionizmu, navodeći kako njegovo mišljenje nije osamljeno:

> Mi Arapi, osobito obrazovani među nama, s najdubljom naklonošću gledamo na cionistički pokret. Židovski je pokret nacionalni, a ne imperijalistički. Naš je pokret nacionalni, a ne imperijalistički, a u Siriji ima dovoljno prostora i za jedne i za druge. Držim, doista, da ni jedna strana ne može bez druge postići stvarni uspjeh.[22]

Manje je poznato što su o cionizmu tada mislili arapski seljaci, beduini i svi koji nisu spadali u "obrazovane među nama". Ono što je izvjesno jest da nije bilo arapsko-židovskih sukoba ni otvorenoga i organiziranoga arapskog neprijateljstva. Sporadičnih napada, ubojstava i pljački Židova od strane Arapa je bilo, ali oni su nepovezivi s cionizmom jer su se događali i prije njegova nastanka.[23] Teško im je pridati i isključivo nacionalistički ili religijski značaj[24] jer su Arapi napadali i druge Arape, a od pljačkaških pohoda nomadskih beduinskih skupina strahovali su svi koji su ovisili o zaštiti turske države. Propast turske i uspostava britanske vlasti svim je stanovnicima Palestine i okolnih područja, Arapima i Židovima, donijela veću razinu sigurnosti. Goitein 1955. godine podsjeća na mir koji je donijela Britanija: "Oni koji su u Palestini živjeli sredinom dvadesetih [godina] ovoga stoljeća, kad je britanski prestiž u arapskoj Aziji bio gotovo neosporan, sjetit će se kako se svijet tada činio mirnim."[25]

---

22 Pismo u cjelini, kao i Frankfurterov odgovor, prenose Laqueur & Rubin, 2008:19-20.

23 Primjerice, kad je Montefiore izgradio prvu židovsku četvrt izvan jeruzalemskih zidina, nitko se nije usuđivao onamo preseliti i prenoćiti. Prvi su Židovi onamo preselili tek bježeći pred epidemijom u Jeruzalemu, kad su procijenili da su im izgledi preživljavanja razbojničkih napada veći od preživljavanja smrtonosne bolesti.

24 Ovdje ne bi trebalo zaključiti kako religijski čimbenik nije imao *nikakvu* ulogu (nacionalistički je još uvijek na granici anakronizma), nego da ona nije bila glavni pokretač nasilja. U kasnije nastalim dokumentima CIA-e (ORE 55:5) piše da je beduinska ratobornost proizvod kombinacije "religijskog fanatizma i entuzijatske privrženosti pljački, grabeži i razbojničkim pohodima".

25 Goitein, 1955:231.

Početak arapskoga nasilja i sukoba sa Židovima

Arapsko nasilje nad Židovima s početka 1920-ih bilo je drukčije prirode od nasilnih epizoda povezivih s pljačkom i neučinkovitim represivnim sustavom osmanske države. Ograničene, nerijetko slučajne sukobe zamijenili su valovi nasilja i sve masovniji izgredi, koji su često izbijali na islamske vjerske blagdane. Obrazac "blagdanskih izgreda" na Bliskom istoku nije bio novina, osim što su od 1920-ih njihove žrtve najčešće bili palestinski Židovi. Zanimljiv članak s letimičnim pregledom toga fenomena objavio je povjesničar Bernard Wasserstein.[26] No njegov je zaključak donekle nedosljedan: on kao ciljane neprijatelje muslimana koji su tijekom 1920-ih napadali Židove imenuje cioniste, a tada ubijene ortodoksne, dakle necionističke stanovnike Jeruzalema i Hebrona vidi kao kolateralne žrtve.[27] Najvažniji čimbenik tih zbivanja, a to je poticaj i žrtva, bio je izričito religijski, ali autor ga ipak vidi kao politički. Vjerodostojnosti argumenta ne pridonosi ni to što je autor ranije u istom tekstu naveo neke slične primjere muslimanskoga nasilja nad Židovima, ali iz razdoblja prije postojanja cionizma.

Kao argument u prilog tvrdnji da su izgredi s početka 1920-ih potaknuti više arapskim nacionalizmom nego religijom može se uzeti to što su u tim izgredima, uz Arape muslimane, sudjelovali i Arapi kršćani, čiji su pak međusobni odnosi često bili nategnuti i daleko od prijateljskih.[28] S druge strane, religijski motivirano protužidovstvo nije bilo strano ni kršćanstvu, osobito u Siriji. Što god da je bio dominantan čimbenik, nedvojbeno je da motiv nije bio samo jedan i da se uzročnik rasplamsavanja nasilja može pronaći u cijelom spektru razloga: od želje za pljačkom židovske imovine i zavisti zbog njihova prosperiteta do ideoloških, političkih, nacionalnih, nacionalističkih, vjerskih i drugih poriva i frustracija. Bilo je to vrijeme složenih političkih intriga, velikih društvenih promje-

---

26 *Patterns of Communal Conflict in Palestine* u Reinharz & Shapira, 1996:671-688.

27 Isto, 686.

28 PRCR, 1937:52.

na, prevrata, očekivanja i razočaranja. Glavni trokut palestinskih zbivanja već su činili Velika Britanija, Arapi i cionisti, a pored i unutar njih postojali su najrazličitiji akteri i frakcije koji su se borili za utjecaj i prevlast. Palestina je u usporedbi s ostatkom arapskoga svijeta činila mali dio teritorija, a njezin značaj još uvijek je bio proporcionalan njezinoj veličini za sve aktere osim za cioniste.[29] Arapske dinastije snovale su o vlasti nad Sirijom (koja je uključivala Libanon i Palestinu s prekojordanskim područjima), Irakom i Arabijom, a Britanci i Francuzi su obećanjima, ucjenama i zakulisnom diplomacijom mnogima ulijevali osjećaj da im je ta vlast na dohvat ruke. Tako su Ibn Saudova i hašemitska dinastija, koje su se nadmetale za prevlast nad postosmanskim arapskim svijetom, bile jedna drugoj glavni suparnik i najveći neprijatelj. Njihov rivalitet nije ostavljao puno prostora za kreiranje vanjske politike utemeljene na šerijatu.[30] Je li razlog smanjenja religijskog radikalizma otvaranje islamskih društava europskom modernizmu i humanizmu, kao što je nekoć bio slučaj s otvaranjem grčkoj misli? Ili pak religija u tom povijesnom trenutku i zemljopisnom kutku jednostavno nije bila najvažniji čimbenik jer je sukob tinjao na nekim drugim razinama?[31] Premda u daljnjem razvoju događaja intenzitet nasilja raste paralelno s raspirivanjem religijskog fanatizma, i među cionistima i među Britancima još je neko vrijeme zamjetna odsutnost prepoznavanja islamske religije kao značajnog čimbenika palestin-

29 Weizmann za boravka u Palestini u čudu priznaje kako su "mesijanske nade" koje su Židovi ugradili u svoje tumačenje Balfourove deklaracije splasnule pred tamošnjom stvarnošću (str. 218).

30 Ibn Saud nije krio odbojnost koju je osjećao prema Židovima, nadahnutu vehabizmom i Kur'anom, no "nacionalni interes" bio je njegovo glavno područje brige. Nakon izglasavanja podjele Palestine u UN-u, njegova je briga bila američko pridržavanje državničkih i ekonomskih dogovora s njim, a ne njihov stav o Palestini, koji nije ni pokušao mijenjati (Gold, 2004:66-67).

31 Salzman objašnjava kako se na Bliskom istoku, ukoliko dođe do sukoba, sukobljavaju skupine slične veličine, primjerice obitelj s obitelji, klan s klanom, pleme s plemenom, a tek cijela islamska zajednica (*umet*) ulazi u sukob s nevjernicima (Salzman, 2008:11-12).

ske političke zbilje.[32] Najmanje do kraja 1920-ih općenito se smatralo da će Arapi prihvatiti cionizam zbog ekonomskog blagostanja koje će Židovi, gradeći Palestinu, donijeti i njima.[33]

Hadži Emin el-Huseini: vjesnik džihada i radikalizma

Buntovnici potaknuti kakvim političkim nezadovoljstvom, osjećajem nacionalne nepravde ili ideološkom frustracijom, kao i obični kriminalci, lupeži i ubojice, pod normalnim bi društvenim uređenjem bili tretirani na različite načine. Nezadovoljstva različitih skupina i pojedinaca rješavala bi različita državna tijela na temelju različitih zakona i propisa. No Palestinu 1920-ih nije krasilo normalno društveno uređenje. Kaos, proizvod nesmiljenog nadmetanja i sukobljavanja mnoštva najrazličitijih interesnih skupina, otvorio je, kao što to često biva u povijesti, prostor za čovjeka ambiciozna, sposobna, karizmatična, beskrupulozna i krajnje radikalna, koji će pokušati sve složene motive i ciljeve arapskih Palestinaca objediniti pod zastavu islama. Ta osoba, koja je odigrala ključnu ulogu u pokretanju beskompromisne, radikalne i nasilne borbe Arapa protiv Židova te bila "pokretačka sila pogoršanja odnosa"[34] bio je Hadži Emin el-Huseini (oko 1893. – 1974.). Huseini je bio i prvi značajniji akter arapsko-židovskoga sukoba čiji se politički program teme-

32 Britanci su početkom Prvoga svjetskog rata, kako smo ranije vidjeli, bili svjesni opasnosti pokretanja općeg džihada, no kako se to nije dogodilo, njihova pozornost glede toga fenomena je izblijedjela. Orde Wingate, koji je bio arabist i obavještajni časnik te kao takav vjerojatno odlično upućen u prilike u arapskom svijetu, u pismu iz siječnja 1937. napisao je da "današnji islam nema snagu" (Sykes, 1959:122). No ovdje valja primijetiti kako je Wingate nešto ranije, u razgovoru s Wilenskim, zagovarajući odustajanje od *havlage* i uvođenje ofenzivnog pristupa u koncept židovske obrane, izjavio kako "između Židova i islama vlada ratno stanje" (Sykes, 1959:113).

33 Stein tako u članku objavljenom u *Foreign Affairs* 1926. piše: "Arapi, međutim, nipošto nisu slijepi pred vlastitim interesima ni pred očitim im dokazima. Budu li Židovi pametno odigrali karte, opravdano je očekivati da će se dvije rase u Palestini prije ili kasnije, na čvrstom temelju međusobne koristi, prešutno sporazumjeti" (Stein, 1926:432).

34 Karsh, 2010:16.

ljio na misli kako židovska politička vlast na bilo kojem i bilo kolikom dijelu područja *Dar al-islama* predstavlja svetogrđe: političko-vjersku anomaliju neprihvatljivu za muslimane. Ta misao, koja je danas općeprihvaćena među islamističkim skupinama,[35] proširila se zahvaljujući tome vjerskom fanatiku, pred kojim je platformu za djelovanje otvorio jedan dobronamjerni, naivni liberal, sekularni Židov i pristaša političkoga cionizma, Herbert Samuel.

Početak karijere radikalnog hadžije

Muhamed Emin el-Huseini rođen je u Jeruzalemu između 1893. i 1897.[36] u poznatoj obitelji el-Huseini koja je, po vlastitim tvrdnjama, korijen vukla od Huseina, sina četvrtoga kalifa Alija i Muhamedove kćeri Fatime. Emin je prema nekim izvorima na *Alliance Israelite Universelle* godinu dana učio francuski. Godinu 1912. proveo je na kairskom sveučilištu Al-Azhar, ali taj studij nije mogao biti dugačak ni opsežan, a Emin nije diplomirao.[37] Godine 1913. putovao je na *hadž* u Meku te stekao titulu hadžije. Tijekom Prvoga svjetskog rata službovao je u Turskoj vojsci.

Jeruzalemski muftija u to je vrijeme bio Kemal el-Huseini, Hadži Eminov polubrat. Kemal je bio pobornik kompromisa s Britancima i Židovima, zbog čega su ga britanske vlasti obasipale počastima. Tako je imenovan kadijom, vrhovnim sucem šerijatskog suda u Jeruzalemu, što je bio presedan, budući da je dužnost muftije i kadije do tada bila odvojena.[38] Od 1918. gradonačelnik Jeruzalema bio je Musa Kazim, Hadži Eminov stariji brat. U miljeu snažnoga obiteljskoga, političkog i religijskog utjecaja, Hadži Emin je brzo gradio osobni utjecaj i karijeru, koji su od početka bili obilježeni nasiljem.

---

35 U članku 28. Povelje Hamasa piše da Izrael “samim tim što je židovski prkosi islamu” (Stav, 2001:402).

36 *EI* kao godinu rođenja navodi 1893., Mattar 1895. (Mattar, 1988:227) a *EB* i *HE* 1897.

37 *EI* Vol. XII:67; Kedourie, 2004:60.

38 Lebl, 2003:14. Autorica navodi i da je Kemal el-Huseini nazočio postavljanju kamena temeljca Hebrejskoga sveučilišta.

Prvi masovni napad Arapa na Židove u britanskoj Palestini dogodio se 4. travnja 1920. Pukovnik Bertie Harry Waters Taylor tada je, prema izvješću pukovnika Meinertzhagena, Hadži Emina obavijestio kako će tijekom muslimanskog blagdana *Nabi Musa* Jeruzalem biti bez britanske vojne zaštite te će Arapi imati priliku napadom na Židove pokazati što misle o Balfourovoj deklaraciji. Izbiju li u Palestini nemiri, navodno je poručio, britanska će administracija odustati od izgradnje židovskoga nacionalnog doma.[39] Prema drugim izvještajima, neredi su izbili nakon što su dvojica mladića, od kojih je jedan bio Hadži Emin, gomilu potaknuli poklicima: "Živio vaš kralj, kralj Faisal!"[40] U Peelovu izvješću o izgredima iz travnja 1920. Hadži Emin se ne spominje.[41] *EI* navodi da je Hadži Emin vodio prosvjede, ali i da je navodno pokušao obuzdati izgrednike.[42] Religijska je procesija krenula kroz Stari grad, a sudionici su vitlali noževima i palicama, uz poklik: "Muhamedova je vjera rođena s mačem!" Među njima je bilo i kršćana, a na jednom plakatu je pisalo: "Zar da zemlju vratimo narodu koji je razapeo našega Gospodina Isusa?"[43] Gomilu je na početak nasilja prema Židovima podjario uzvik vođe hodočasnika iz Hebrona, koji će

---

39 Meinertzhagen, Richard (1959.) *Middle East Diary 1917-1956*. London: The Cresset Press, citirano u Peters, 1984:274 i Lebl, 2003:18. Neredi su trajali 4. i 5. travnja, a 13. travnja Kralj Hidžaza odlikovao je pukovnika Watersa Taylora redom El Nahda, što je objavljeno u *The Edinburgh Gazette*, str. 1077 (http://www.edinburgh-gazette.co.uk/issues/13586/pages/ 1077/page.pdf, pregledano 2. 4. 2012.). Ovdje je zanimljivo da Sykes Meinertzhagenovu knjigu naziva "iznimnom", ali na drugome mjestu stavlja pod upit njegov opis uloge pukovnika Ronalda Storrsa u neredima iz 1920. (Sykes, 1973:58; 24-26).

40 Pipes, 1990:66. Faisala je 8. ožujka kongres u Damasku proglasio kraljem Sirije, uključujući Libanon i Palestinu (u "prirodnim granicama od Taurusa do Sinaja", vidi Hitti, 1959:242) pa je nacionalističko oduševljenje novouspostavljenom državom, koja će biti kratka vijeka, jedan od razloga agresivnog izgredničkog raspoloženja koje je među Arapima kulminiralo nepunih mjesec dana kasnije. No već u travnju 1920. na konferenciji u San Remu područje Sirije je podijeljeno te je Francuska dobila mandat nad Sirijom i Libanonom, a Britanija nad Palestinom koja je uključivala današnji Izrael i Jordan te Irakom.

41 PRCR, 1937:50.

42 *EI* Vol. XII:67.

43 Morris, 1999:95.

Bliskim istokom odzvanjati do danas: "*Itbaḥ el-jehūd!*"[44] Tijekom izgreda britanske su postrojbe odugovlačile s intervencijom pa bi žrtava vjerojatno bilo više da Židovi nisu organizirali samoobranu pod vodstvom Vladimira Zeeva Žabotinskog.[45] Nakon što su Britanci napokon grad stavili pod nadzor,[46] ostalo je pet ubijenih Židova i više od dvjesto ranjenih, među kojima je bilo žena i djece. Nekoliko židovskih djevojaka Arapi su silovali. Britanci su zbog nereda osudili 161 Arapina i 39 Židova. Među osuđenima bili su Hadži Emin, koji je uhićenje izbjegao bijegom preko Jordana te Žabotinski. Musa Kazim el-Huseini smijenjen je s položaja gradonačelnika, a otpušten je i pukovnik Waters Taylor. Novim gradonačelnikom imenovan je Radžib Našašibi, član obitelji koja je s Huseinijima bila u dugotrajnom suparništvu. Nedugo potom vojna uprava u Palestini zamijenjena je civilnom. U srpnju 1920. visokim povjerenikom imenovan je sir Herbert Samuel, britanski Židov i sekularni cionist liberalnih nazora. Njegovu imenovanju radovali su se palestinski Židovi, a protivili Arapi, no uskoro će se pokazati da su i jedni i drugi gajili pogrješna očekivanja od novoga upravitelja.

Još dramatičnija politička promjena u srpnju iste godine dogodila se u Siriji. Kralj Faisal pokušao je uspostaviti arapsku državu koja bi obuhvaćala Siriju, Libanon i Palestinu te se u ožujku 1920. godine proglasio kraljem svih tih područja. No Francuzi su u srpnju bez osobitih teškoća zauzeli Damask, Faisala protjerali,[47] a Siriju stavili pod svoju kolonijalnu upravu. Taj je događaj bio od presudnog značenja za palestinske prilike: za Arape koji su do tada Pa-

---

44 Arapski: "Smrt Židovima" (اذبح اليهود); vidi Morris, 1999:95 Morris, 2008:11.

45 Žabotinski je tijekom arapskih napada židovsku organizaciju *Hašomer* (čuvar) preustrojio u obrambeni pokret pod nazivom *Hagana* (obrana), koji je 1948. prerastao u Izraelsku vojsku. Žabotinski se zbog toga smatra utemeljiteljem Hagane i njezinim prvim zapovjednikom (Sachar, 2001:184). Hagana je tijekom nereda branila zapadni dio Jeruzalema pa ondje nije stradao ni jedan Židov.

46 Nakon britanske intervencije ubijena su četiri, a ranjena 32 Arapina (Kimmerling & Migdal, 2003:82).

47 Faisala su Britanci nedugo potom ustoličili za kralja Iraka. To je kraljevanje bilo uspješnije: s vremenom je izborio neovisnost Iraka i primitak kraljevine u Ligu naroda.

lestinu smatrali južnom sirijskom pokrajinom uprava iz Damaska značila je nepoželjnu francusku političku dominaciju. Hadži Emin i drugi palestinski vođe opredijelili su se za borbu protiv Britanaca i cionista s ciljem uspostave autonomne arapske palestinske vlasti.

Jeruzalemski veliki muftija

H. Samuel je već u jesen iste godine na javni zahtjev lokalnih šeika pomilovao Hadži Emina i dopustio mu povratak u Jeruzalem. Visoki je povjerenik vjerovao da tim činom arapskom pučanstvu pokazuje svoju dobronamjernost i spremnost na "resetiranje" britansko-arapskih odnosa. Zauzvrat je očekivao miroljubiviji stav i više spremnosti na dogovor. U ožujku sljedeće godine umro je jeruzalemski muftija Kemal el-Huseini. Njegov je nasljednik trebao biti imenovan na izborima. Nakon spletki i nikad posve razjašnjenog povlačenja kandidature učenih islamskih pravnika i teologa koji su osvojili veći broj glasova,[48] Herbert Samuel pokazao je sklonost da za novoga muftiju postavi Hadži Emina; možda kao protutežu obitelji Našašibi iz koje je potjecao aktualni gradonačelnik.[49] Hadži Emin je tijekom pregovora sa Samuelom obećao da će sljedeći blagdan *Nabi Musa* u Jeruzalemu proći bez izgreda. Samuel mu je povjerovao, a blagdan je te godine u Jeruzalemu doista i prošao mirno. No ne i drugdje u Palestini: Arapi su u svibnju napali Židove najprije u Jafi,[50] a potom u Petah Tikvi, Haderi i drugdje. Britan-

48 Najviše glasova osvojio je šeik Hišam al-Din Džaralah kojeg je podržavala obitelj Našašibi, no on je do 10. svibnja iz nepoznatih razloga povukao svoju kandidaturu (Kedourie, 2004:66; Lebl, 2003:21-22). Za Hadži Emina osobito se zalagao Ernest Richmond, arhitekt kojeg je Storrs doveo u Palestinu kako bi vodio restauriranje Kupole na Stijeni. Njegov je utjecaj u britanskoj administraciji postao značajan, što je iskoristio za snažan proarapski i protužidovski aktivizam.

49 Pristaše Hadži Eminova izbora po Starom su gradu izvjesili obavijesti u kojima su kandidata obitelji Našašibi optužili za suradnju s cionistima i nakanu da Židovima proda Kupolu na Stijeni i džamiju el-Aksu kako bi na njihovu mjestu izgradili Hram (Kedourie, 2004:62-63; Kimmerling & Migdal, 2003:89). Razlozi za Samuelov nelogičan izbor osuđenog izgrednika, koji je usto za razliku od ostalih kandidata bio nekvalificiran za taj položaj, do danas su ostali predmetom nagađanja i nepoznanicom.

50 Neredi su započeli nakon što su se sukobili židovski komunisti i socijalisti tijekom prvosvibanjske proslave.

ske su se vlasti isprva držale po strani, što je dodatno potaknulo nasilnike, no 3. svibnja proglašeno je ratno stanje. Nekoliko tisuća beduina i lokalnih arapskih seljaka napali su Petah Tikvu u zoru 5. svibnja. Britanske su postrojbe priskočile u pomoć braniteljima naselja, a Arapi su se povukli nakon što ih je 28 poginulo. U napadu na Haderu nije stradao ni jedan Židov, kao ni u napadu na Rehovot koji su Židovi obranili sami. U svibanjskim neredima život je izgubilo 47 Židova, a 146 ih je ranjeno; Arapa je izginulo 48, a 73 su ranjena.[51] Samuel je vjerovao kako Hadži Emin nije odgovoran za njih, ali jest za održavanje mira u Jeruzalemu koji je tih nemira ostao pošteđen.[52] Dana 8. svibnja i formalno je Hadži Emina imenovao muftijom. Priznao mu je i titulu "veliki muftija" (*el-mufti el-akbar*),[53] što je bila britanska novotarija kojom je implicirano prvenstvo jeruzalemskoga muftije u odnosu na druge islamske klerike.[54] Osim toga, Samuel je u svrhu smirivanja arapskoga nasilja tijekom trajanja nemira s obala Palestine vratio nekoliko brodova židovskih izbjeglica iz Rusije, da bi 14. svibnja najprije obustavio useljavanje, a potom ga ograničio na "ekonomske apsorpcijske kapacitete zemlje".[55] Samuelova je nakana bila pridobivanje naklonosti arapskoga stanovništva kroz pokazivanje da zaozbiljno uzima njihova nezadovoljstva i da nastoji popraviti nepravde kojima ih je razjarila britanska politika i cionizam. Visoki je povjerenik imao najbolje nakane časno se ponijeti prema populaciji, od koje je zauzvrat očekivao suradnju. No poruka koju su Arapi razumjeli bila je potpuno drukčija: bila je to poruka da se nasilje isplati i da britanska uprava na njega ne odgovara kažnjavanjem izgrednika,

51 Morris, 1999:102.

52 Godine 1925. Taher ibn-Kemal el-Huseini tvrdio je da je njegov stric Hadži Emin stajao iza nemira u Jafi (Porat, Jehošua (1971.): *Razvoj arapsko-palestinskog pokreta 1919. – 1929.* Tel Aviv, preneseno u Lebl, 2003:287.).

53 C. Tripp: *West Asia from the First World War* u Robinson, 2010:340.

54 Lebl na str. 14 piše da su Britanci titulu velikog muftije podarili već Hadži Eminovu prethodniku Kemalu, no *EI* uz Kemalovo ime spominje samo titulu muftije, dok se veliki muftija (*Grand Mufti*) spominje tek od Hadži Eminova izbora.

55 Morris, 1999:103.

nego ustupcima. To je mišljenje dodatno potvrđeno kad je u ljeto 1922. Bijelom knjigom od mandatne Palestine otkinuto 75% područja koje je pretvoreno u Transjordaniju i predano Faisalovu bratu Abdulahu.

Na prijelazu 1921. u 1922. godinu britanska je uprava odobrila osnutak Vrhovnoga muslimanskog vijeća (VMV) kao glavnoga tijela nadležnog za vođenje vjerskih škola, sudova i zaklada te uređenje vjerske hijerarhije.[56] Rad Vijeća bio je gotovo potpuno izuzet od nadzora britanskih vlasti, kako bi se muslimanima pružio osjećaj da im britanska vlast u potpunosti povjerava vođenje vlastitih religijskih pitanja.[57] Vijeće je uskoro postalo glavnim nositeljem procesa kohezije korpusa palestinskih muslimana. Predsjednikom toga Vijeća 1922. postao je Hadži Emin, čime su njegova vlast i utjecaj u religijskom i političkom životu Palestine postali nedodirljivi i do tada besprimjerni. Hadži Emin je kasnije pisao da je VMV od osnutka bio djelatan u sprječavanju prodaje palestinske zemlje Židovima te je organizirao godišnje zasjedanje *ulema* radi "organiziranja borbe protiv Židova koji su žudjeli za njihovom zemljom". *Uleme* su na zasjedanjima objavljivali *fetve* protiv onih koji su Židovima prodavali zemlju ili posredovali u prodaji te ih time proglašavali neprijateljima muslimanske vjere.[58]

Muftija Hadži Emin i njegova obitelj Huseini bila je još od vremena osmanskoga imperija u političkom suparništvu s obitelji

56 "Nervozni Samuel" koji se svim silama upirao postupati pravično podržao je stvaranje ovakvoga tijela pred objektivnom dvojbom koju je predstavljala činjenica da kršćanski imperij podržava stvaranje židovskoge države koja će upravljati muslimanskom većinom (Kimmerling & Migdal, 2003:98). U kasnijem obrazloženju 1938. Samuel je objasnio kako je uspostava ovakva tijela bila u skladu s osmanskim uređenjem *mileta* prema kojem su kršćani i Židovi od davnina imali ustrojena središnja tijela koja su skrbila za funkcioniranje njihovih dotičnih religijskih zajednica. Pod novonastalim okolnostima nastala je potreba da i muslimani uspostave svoje tijelo, koje im u doba islamskoga Osmanskog Carstva nije bilo potrebno, kako britanska administracija ili kasnije eventualno židovska ne bi nadzirala vođenje muslimanskih religijskih pitanja, upravljanje zakladama i imenovanja klerika (Kedourie, 2004:69-70).

57 Kedourie, 2004:72.

58 Elpeleg, 2009:8-10.

Našašibi, Khalidi i drugima, koje je katkad prerastalo u otvoreno neprijateljstvo. To suparništvo između vodećih obitelji palestinskih Arapa bilo je samo jedno od mnogih suparništava arapskoga vrlo fragmentirana i razjedinjenog društva. Politički i ideološki nacionalizam koji je do sredine 1920. bio vezan uz viziju velike Sirije bio je raspršen, kao i Faisalovi palestinski pristaše koji su se u trenutku francuske invazije našli u Damasku. Jaz je postojao između kršćanskih i muslimanskih Arapa. Kršćanska manjina, mahom nastanjena u većim gradovima, bila je obrazovanija, često i imućnija od prosječnoga muslimanskog Arapina. Britanska vlast kršćanima je pogodovala zapošljavanjem, raznim dozvolama i promaknućima, što je među njihovim muslimanskim sunarodnjacima izazivalo zavist i ogorčenost.[59] Staleška solidarnost, koja bi se temeljila na zajedničkom ekonomskom stanju, kakva je, primjerice, postojala među europskim radnicima, među Arapima nije predstavljala nikakav značajniji čimbenik sjedinjavanja.[60] U tome izrazito tradicionalnom društvu, glavni oslonac i identitet bila je obitelj, klan i selo. Obitelji, klanovi i sela često su bili u savezima ili neprijateljstvima s drugim obiteljima, klanovima i selima, zbog razloga ili tradicija koje su sezale u daleku prošlost. Prosječno arapsko selo nerijetko je bilo u dugotrajnom sukobu sa susjednim arapskim selom zbog nesuglasica oko zemljišnog razgraničenja. Stanovnici sela i gradova nomadska su beduinska plemena smatrali prijetnjom svojim dobrima.[61] Jedini zajednički nazivnik toga razjedinjena i nesložnog društva bila je religioznost. Arapski kršćani uskoro su velikim dijelom izgubili volju i mogućnost značajnijega utjecaja na palestinske prilike te je kao dominantni religijski čimbenik ostao samo islam. Vođa nacionalnoga palestinskog pokreta bio je klerik, što

59 Morris, 2008:12-13.

60 Mnogi cionisti u to su vrijeme očekivali da će staleška pripadnost seljaštvu i radništvu sjediniti arapske i židovske stanovnike Palestine te da će zajednički cilj poboljšanja životnih uvjeta i materijalnog stanja nadjačati čimbenike razdora i neprijateljstva. Sachar cionističku politiku prema Arapima iz 1920-ih s pravom naziva "letargičnom i nemaštovitom" (Sachar, 2001:172).

61 Morris, 2008:13.

je jedinstven slučaj u oslobodilačkim protuimperijalističkim pokretima Trećega svijeta. Hadži Emin je u tom svojstvu apelirao na religijsko jedinstvo, kako bi arapsku borbu protiv cionizma uzdigao iznad unutarnjih sukoba i raskola.[62] Religijskim argumentom muftija je prizvao "duboko ukorijenjene religijske predrasude palestinskih masa" i to je – ne stavljajući pod upit iskrenost njegovih vjerskih poriva – bio možda jedini način da obitelj Huseini, kao i neke druge istaknute obitelji palestinskih Arapa, zadrže povlastice stečene još u doba turske vladavine.[63] Karizmatičnim nastupom i beskrupuloznom okrutnošću Hadži Emin je uskoro postigao određene političke uspjehe, a sebe promaknuo u važnu ličnost međunarodne politike i "najvažnijega vođu u palestinskoj povijesti, barem do Jasera Arafata".[64] Upravo u tome svojstvu, načinio je korak koji će od tada duboko obilježiti arapsko-židovski sukob: Palestinu i borbu protiv cionizma pretvorio je u središnju temu cijeloga islamskog svijeta.[65] Već 1938. Woolbert je zabilježio da je glavna arapska taktika, pod vodstvom velikoga muftije, bila uzdizanje palestinskoga pitanja iznad lokalnog konteksta i njegovo pretvaranje u svearapski i sveislamski problem.[66] Britanska je administracija ambivalentno promatrala porast njegova religijskoga i političkog utjecaja; među njezinim časnicima bilo je njegovih protivnika, no oni koji su ga podržavali imali su čvrst argument u prilog njegove zaštite: od Hadži Eminova preuzimanja dužnosti predsjednika VMV-a nastupilo je relativno zatišje po pitanju masovnih nasilnih izgreda koje je, s iznimkom događaja iz 1929., potrajalo gotovo punih petnaest godina. Palestinski povjesničar Mattar misli da

62 Iako je muftija potencirao religijski čimbenik i religijsko jedinstvo, on nije odustajao od promicanja osobnih i obiteljskih interesa te se brutalno obračunavao s protivnicima među Arapima. Zbog toga će, kako ćemo kasnije vidjeti, dio prvaka arapskih obitelji i klanova koji su bili izvrgnuti muftijinu zlostavljanju, u ključnom povijesnom trenutku za palestinske Arape, malo ili nimalo pridonijeti borbi protiv cionizma.

63 Peters, 1984:360-361.

64 Kimmerling & Migdal, 2003:90.

65 Isto.

66 Woolbert, 1938:313.

je Hadži Eminova politika do 1936. općenito bila pragmatična i oprezna te da je bez religijskog fanatizma surađivao s Britancima u odupiranju cionistima; tek nakon izgona iz Palestine 1930-ih on postaje ogorčeni radikal koji ulazi u politička savezništva "dvojbene [moralne] vrijednosti ili mudrosti".[67]

Pogromi iz 1929. godine

Pred blagdan Jom kipura 1928. godine, Židovi su pred Zapadnim zidom podigli pregradu koja je razdvajala muškarce od žena. To je razdvajanje bilo u skladu s običajima ortodoksnih židovskih vjernika, no Arapi su uložili žalbu ustvrdivši da je tim potezom narušen *status quo* svetoga mjesta. Britanske su vlasti naredile da se pregrada ukloni, ali su se Židovi pobunili jer im se time uskraćuje pravo na bogoštovlje sukladno tradiciji. Dok su se Židovi prepirali s Britancima oko pregrade, Arape je uzbunila lažna vijest kako Židovi zapravo namjeravaju zaposjesti Hramsku goru. Ta se vijest brzo proširila pa su lokalni Arapi pozvali sav muslimanski svijet da zaštite svetinje na *al-haram al-šarifu*. VMV je potom pokrenuo građevinske radove u blizini Zida. Osim toga, sa svrhom ometanja židovskih molitvi, pokrenut je "osobito kakofoničan muslimanski religijski obred".[68] Uslijedili su mjeseci prepiranja, podnošenja žalbi i protužalbi pred britanskim vlastima, koje su nastojeći zadovoljiti obje strane postupale nespretno i, u očima i Židova i Arapa, nepravedno. Do ljeta 1929. među Arapima diljem Palestine proširilo se uvjerenje da Židovi planiraju napad na el-Aksu. Tu su dezinformaciju širili huškači, među kojima je bio i muftija Hadži Emin u svojstvu predsjednika Vrhovnoga muslimanskog vijeća.

---

67 Mattar, 1988:228. Povijest muftijine karijere teško ide u prilog ovoj tvrdnji. Lakše bi bilo dokazati porast njegova radikalizma između 1920-ih i 1940-ih godina, pri čemu bi osobito trebalo razmotriti u kolikoj se mjeri radilo o "evoluciji" njegove misli, a u kojoj su okolnosti i prilike 1930-ih i 1940-ih jednostavno bile pogodne za ispoljavanje radikalizma koji je postojao i prije, ali nije imao platformu za djelovanje.

68 Sachar, 2001:173.

U noći 23. kolovoza – bio je petak – naoružane arapske skupine koje su se slile u jeruzalemski Stari grad muftija Huseini podjario je vatrenim propovijedima. Sutradan oko podne gomila je napala lokalne Židove, uglavnom ortodoksne vjernike. Nekoliko je Židova ubijeno kod vrata Jafa, a potom je razularena rulja krenula ulicom Jafa prema četvrti ortodoksnih Židova *Mea šearim*.[69] Tijekom napada, neki su kršćanski Arapi prihvatili i zaštitili svoje židovske susjede.[70] Nasilje se potom proširilo i po drugim krajevima zemlje. Najveća tragedija zadesila je židovske zajednice u Hebronu[71] i Safedu, središtima stoljetnih židovskih religijskih zajednica, čije stanovništvo nije pristajalo uz ideju političkog cionizma. Žrtava je bilo i u Jafi, Haifi te u više židovskih poljoprivrednih naselja diljem zemlje. Arapski su napadači oskvrnuli nekoliko sinagoga i opljačkali bolnicu. Nasilje su tek četiri dana kasnije, nakon što su ubijena 133 Židova, a više od 300 ih je ranjeno, prekinule britanske postrojbe iz Transjordanije, skupa s Egipatskom vojskom koju su pozvali u pomoć.

U Izvješću Peelova povjerenstva o tim izgredima nekoliko je ulomaka posvećeno objašnjavanju povijesno-religijske pozadine toga sukoba. Tu se nalazi objašnjenje kako je "*Haram-esh-Sharif*" muslimansko sveto mjesto, na kojem je nekoć stajao židovski Hram. Umjereni cionisti, stoji dalje u Izvješću, ne bi ni pomislili na njemu obnoviti Hram, "ma kakvim jezikom simbola govorili". Ipak, "mnogi manje odgovorni Židovi mislili su suprotno te su o tome govorili ili pisali". Autor potom objašnjava kako umjereni Arapi nisu imali razloga za zabrinutost, ali

> bilo je arapskih ekstremista spremnih vjerovati najgore i to proslijediti lakovjernim i fanatičnim seljacima diljem zemlje. Do sada, srećom, taj je vrlo zapaljivi čimbenik religije igrao neznatnu ulo-

---

69 Hagana je taj dio grada zaštitila pa nitko nije poginuo.

70 Morris, 1999.

71 U Hebronu je tada ubijeno 67 Židova, među kojima je bilo desetak žena i troje djece mlađe od pet godina (Mallmann & Cüppers, 2010:10), dok je više od 50 ranjeno. U Safedu je ubijenih i ranjenih Židova bilo 45 (PRCR, 1937:67-68).

> gu u porastu arapskoga neprijateljstva prema Nacionalnom domu. U Palestini, kao i drugdje u muslimanskom svijetu, nacionalizam je bio više politički nego religijski. No podigne li se vjerski krik, ukoliko se istinski i naširoko povjeruje da će židovski dolazak u zemlju značiti ne samo njihov ekonomski i politički uspon nego i punu obnovu drevnoga judaizma, invaziju i oskvrnuće Svetoga mjesta te ponovnu izgradnju Hrama na njegovoj izvornoj lokaciji, onda će arapsko neprijateljstvo bez dvojbe postati složnije, fanatičnije i desperatnije nego ikada prije.[72]

Već u sljedećem ulomku Izvješća stoji da je Hadži Emin el-Huseini, skupa s drugim vođama, Židove pred britanskim vlastima, kraljem i Ligom naroda optuživao upravo za nakanu da "postupno zaposjednu džamiju el-Aksu".[73] S nakanom očuvanja svetih mjesta, u većim mjestima osnovane su muslimanske udruge. Upravo njihovo djelovanje nedvojbeno je odigralo važnu ulogu u sinkroniziranom napadu na Židove diljem Palestine.[74] Muslimanski vođe su tijekom pregovora koje je upriličila britanska uprava početkom 1930. i dalje iznosili optužbe o židovskim nakanama s Hramskom gorom, kao da se radi o ozbiljnoj i dokazivoj prijetnji. U Shawovu izvješću iz ožujka 1930. kao glavni razlog nereda označeno je židovsko "pretjerano" useljavanje; poticanje religijske nesnošljivosti prema Židovima gotovo potpuno je zanemareno.

72 PRCR, 1937:66. Nekoliko stranica ranije u Izvješću piše kako je u svim nacionalističkim pokretima na svijetu uvijek lakše radikalima nego umjerenjacima osvojiti naklonost mnoštva, jer nisu spremni ni na što manje od pune nacionalne neovisnosti. Kako je u Palestini nacionalizam usko povezan s religijom, ekstremisti s obiju strana njome mogu raspaliti nepromišljene (str. 57).

73 Isto, 67.

74 Židovske odmazde tijekom tih nereda bile su rijetke pa je u Peelovu izvješću naglašeno kako je većina Arapa kao i 1921. stradala u okršaju s britanskom vojskom i policijom. Iznimka je Jafa, gdje su Židovi ubili sedmoricu Arapa, od kojih je jedan bio imam te su oštetili i oskvrnuli jednu drevnu džamiju. Na suđenjima koja su uslijedila na smrt je osuđeno 26 Arapa i jedan Židov, no većina kazni preinačena je kasnije u zatvorske.

Arapski ustanak 1936. – 1939. i njegova religijska obilježja

Tridesetih godina dvadesetog stoljeća u Palestini su se zbili mnogi važni događaji, koji su potaknuli korjenite i dugotrajne promjene cijeloga tog područja. Godine 1931. visokim povjerenikom za Palestinu i Transjordaniju imenovan je Škot sir Arthur Grenfell Wauchope (1874. – 1947.). Bio je to "vjerojatno najbolji izbor koji je [britanska vlast] u to vrijeme mogla napraviti."[75] Izbor je načinjen nakon što se premijer Ramsay MacDonald posavjetovao s Weizmannom[76] i premda je koncem njegove karijere u Palestini između njega i cionista došlo do nesuglasica, Weizmann ga je kasnije opisao kao prijatelja.[77] Taj kršćanin i "čitatelj Biblije"[78] na židovsko je naseljavanje Palestine gledao blagonaklono[79] pa je već sljedeće godine broj novih doseljenika više nego udvostručen u odnosu na 1931. Većina useljenika Pete *alije*[80] u Palestinu je došla tijekom njegove uprave. Mnogi od njih izbjegli su iz Njemačke u kojoj je jačao nacionalsocijalizam. Nacisti su u to vrijeme Židovima ne samo omogućavali nesmetan odlazak nego su ga i poticali dopuštajući im da ponesu dio imovine u njemačkim proizvodima. Osim imetka, njemački su Židovi sa sobom donijeli i novi duh poduzetnosti i marljivosti te znanja i stručnosti u raznim granama gospodarstva, što je pridonijelo do tada nezabilježenom porastu palestinske eko-

75 Sykes, 1973:134.

76 Weizmann, 1949:335.

77 Weizmann, 1949:345; usp. Weizmann & Tutaev, 1967:118. Ben-Gurion nazvao je Wauchopea "najboljim visokim povjerenikom kojeg smo ikad imali" (Schmidt, 2011:160).

78 Sachar, 2001:189. Sachar navodi kako je za njegova mandata između 1932. i 1935. *jišuv* brojčano udvostručen, sa 185.000 na 375.000 stanovnika.

79 Wauchope je napisao kako podržava ne samo židovsko naseljavanje Palestine nego i "ideale koji ih nadahnjuju" (cit. u Schmidt, 2011:160.). Schmidt oprezno svrstava Wauchopea među kršćanske cioniste te prenosi njegovo dopisivanje s članom Parlamenta Josiahom Wedgwoodom, kršćaninom koji je također gajio duboku naklonost prema Židovima i koji na jednome mjestu povezuje Wauchopeovo spasenje duše s naporima u korist Židova (str. 161).

80 Peta *alijá* trajala je od 1929. do 1939. kad je u Palestinu uselilo četvrt milijuna Židova.

nomije. Velik dio tih useljenika nastanio se u gradovima pa su se s njihovim dolaskom snažno razvili moderni urbani centri, osobito Tel Aviv. Industrija i trgovina su cvjetali.[81] Godine 1933. otvorena je luka u Haifi s kojom su sljedeće godine naftovodom povezana crpilišta nafte u sjevernom Iraku.[82]

U prosincu 1931. u Jeruzalemu je organiziran Svjetski islamski kongres. Organizator toga skupa na kojem se okupilo oko sto četrdeset izaslanika iz više od dvadeset islamskih zemalja bio je Indijac Šaukat Ali, a muftija el-Huseini bio je domaćin. Neke zemlje, među kojima Egipat, Hidžaz, Turska i Perzija kongres su bojkotirale zbog sumnji da muftija na njemu namjerava obnovi kalifat, a sebe proglasiti kalifom.[83] Britanske su se vlasti pribojavale da bi kongres mogao potaknuti novi val izgreda pa su zaprijetile uskraćivanjem ulaznih viza sudionicima. Muftija se nakon pregovora s Wauchopeom obvezao da kongres neće biti upotrijebljen kao platforma za raspirivanje neprijateljstva prema britanskim vlastima, nego da će se usredotočiti na pet tema, među kojima je zaštita muslimanskih svetih mjesta u Palestini te širenje islama i "suzbijanje ateizma među muslimanima".[84] Mjesto čija je svetost u islamu potvrđena na kongresu bio je Zapadni zid.[85] Najbrojnije izaslanstvo s više od 9% izaslanika kongresa činili su muslimani iz Kraljevine Jugoslavije.[86] Većina odluka kongresa nisu se ostvarile[87] ali jedan važan ishod – iskazivanje sveislamske potpore palestinskim muslimanima i osuda cionizma – imat će golem utjecaj na daljnji razvoj blisko-

81 Primjerice, potrošnja struje za industrijsku namjenu od 1931. do 1939. porasla je sedmerostruko (Sachar, 2001:190).

82 To je naftovod zbog čijeg je uništavanja tijekom arapske pobune Wingateu dopušteno osnivanje SNS-a.

83 Muftijina kalifska ambicija ostala je predmetom razmatranja i bojazni, osobito kako je njegov vjerski autoritet nadišao granice Palestine (vidi Woolbert, 1938:315).

84 Lebl, 2003:31.

85 Morris, 1999:124.

86 Lebl, 2003:31.

87 Među takve odluke spada osnivanje islamskog sveučilišta u Jeruzalemu te održavanje kongresa svake druge godine.

istočnih prilika. Pretvaranje borbe protiv cionizma u opću islamsku misiju, koju je jeruzalemski muftija tijekom 1920-ih temeljio na osobnom ugledu u islamskom svijetu, sada je postalo službenim stajalištem međunarodnoga islamskog tijela. Predsjednik njegova izvršnog odbora, Hadži Emin, postao je "najmoćniji Arapin u Palestini",[88] a njegova poruka o cionizmu kao prijetnji cijelome islamskom svijetu aksiom.[89]

Tijekom 1930-ih Hadži Emin je nastojao zaustaviti prodaju palestinske zemlje Židovima. Godine 1935. Vrhovno muslimansko vijeće izdalo je *fetvu* kojom je proglašeno da svatko tko to učini "nužno čini bezvjerstvo (*kufr*), apostaziju (*irtidad*) i izdaju (*khidžana*) Boga i njegova Poslanika".[90] Osim Hadži Emina u Palestini je djelovalo još nekoliko islamskih klerika koji su s vjerske pozicije pozivali na borbu protiv Židova. Koncem 1920-ih imam iz Haife Muhamed Iz ad-Din al-Kasam (1882. – 1935.) osnovao je tajnu udrugu *Crna ruka*, s programom borbe protiv Britanaca i cionista. Njegovi pozivi na džihad bili su popraćeni obećanjem zagrobne nagrade za *šehide*. Iz ad-Din poginuo je 1935. u borbi s Britancima, no njegove ideje do tada su već nadahnule i radikalizirale mnoge sljedbenike koji su se pridružili ustanku 1936., kao i kasnijim džihadističkim pokretima.[91] U međuvremenu je i muftijin rođak

88 Woolbert, 1938:313.

89 U članku *Arapi i Jevreji: nekoliko priloga palestinskom pitanju* iz 1938./1939., Salih Ljubunčić piše: "Tako su palestinski Arapi, silom prilika, stavljeni pred nepregledan niz teških i sudbonosnih kušnja, a s njima i ostali njihovi sunarodnjaci, pa recimo slobodno, i muslimani cijeloga svijeta" (Ljubunčić, 1939:45). Na str. 50 isti autor navodi riječi "nekog starog židovskog pisca" kojeg je u Zagrebu 22. 11. 1937. citirao telavivski odvjetnik dr. Eger na predavanju kojem je Ljubunčić nazočio: "Ne budemo li živjeli kako treba, iščeznućemo pod nasrtajem islama." Ljubunčić zbog toga zaključuje: "Jevreji vode ne samo političku borbu protiv Arapa, već [...] je ta borba obojena kulturnim antagonizmom. Ulazimo u dvadesetom stoljeću u obnovljenu križarsku vojnu, samo ovaj put pod zastavom jevrejskih amblema." Autor ovdje pod "kulturnim antagonizmom" gotovo sigurno, ne temelju konteksta u kojem je to izrečeno, misli na religijski antagonizam.

90 C. Tripp: *West Asia from the First World War* u Robinson, 2010:341.

91 Koncem 1980-ih Hamas je u spomen na njega osnovao terorističku brigadu *Iz ad-Din al-Kasam*.

Abdul Kader el-Huseini (sin Muse Kazima) osnovao militantnu organizaciju svetog rata *Džihad al-mukadas*, nad kojom je 1935. muftija preuzeo nadzor.[92] Iste su godine u Palestinu poslani i prvi emisari egipatskoga Muslimanskog bratstva (*el-ikhvan el-muslimun*), koje je primio muftija Huseini.[93] Ideologija Bratstva, prema kojoj je protužidovstvo bilo prirodan čimbenik političke misli utemeljene na kanoniziranim izvorima islama, i ideologija muftije Huseinija, koji je uz te aspekte gajio i "klasični", a kasnije i rasni antisemitizam, u Palestini će se uskoro stopiti u elokventno definiran i radikalan politički pokret. Porast židovskoga useljavanja i sukobi Huseinija s Našašibijima i drugim nositeljima umjerenije arapske politike pridonosili su sve većoj "institucionalizaciji konflikta".[94] Dodatni i možda presudni poticaj na ustanak Arapima su pružili Talijani i Nijemci čiji su se predstavnici već zbližili s arapskim vođama i koji su preko radijskih programa na arapskom jeziku pozivali na protubritanski aktivizam. Fašistički i nacionalsocijalistički uspjesi u odmjeravanju snaga s Britanijom i Francuskom iz 1935. i 1936.[95] ostavljali su uvjerljiv dojam da bliskoistočne kolonizatore nagriza zbunjenost, nesigurnost i slabost te da Njemačka i njezini saveznici čine sljedeću veliku silu koja će se svijetu nametnuti kao vodeća.

---

92 Morris, 1999:126. Abdul Kader (1907. – 1948.) nakon ustanka je pobjegao u Irak gdje je pomogao el-Gailaniju u uspostavi pronacističkog režima. U Palestinu se vratio 1948. te je predvodio džihadističku vojsku u sukobima s Palmahom. Poginuo je u bitci za Kastel u blizini Jeruzalema (na tom mjestu danas se nalazi predgrađe Mevaseret Cion). Zapovjednik Palmaha u toj bitci bio je Uzi Narkis, pod čijim vodstvom će Izraelci 1967. osvojiti istočni Jeruzalem. Narkis je uzeo Kur'an koji našao kod Abdel Kadera. Početkom 1980-ih htio ga je vratiti Abdul Kaderovu sinu, ali ga je on odbio primiti (http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3406966,00.html, pregledano 28. 1. 2013.).

93 Jensen, 2009:11.

94 Morris, 1999:121.

95 Talijani su 1935. osvojili Etiopiju usprkos britanskim nastojanjima da to spriječe. Haile Selassie pronašao je utočište u Engleskoj, a na vlast su ga tek 1942. vratile postrojbe pod zapovjedništvom Ordea Wingatea. Njemačka je pak u suprotnosti s Versajskim ugovorom rasporedila vojsku u Rajnsko područje, na samoj granici s Francuskom, a taj izazovni potez nije potaknuo značajniju reakciju.

Prva faza Ustanka

U travnju 1936. godine Arapi su na cestovnoj barikadi kod Tulkarema ubili dvojicu židovskih vozača, a jednoga ranili. Dva dana poslije, pripadnici Irguna su u znak osvete ubili dvojicu Arapa. Tijekom sahrane jednoga od ubijenih Židova u Tel Avivu, Židovi su napali neke Arape, što se uskoro prometnulo u krvav sukob između stanovnika Jafe i susjednog Tel Aviva. Britanske su vlasti bezuspješno pokušavale intervenirati. Nemiri su se brzo proširili diljem Palestine te prerasli u "najveću i najdužu pobunu protiv Britanaca na Bliskom istoku, najvažniju u palestinskoj povijesti do protuizraelskih demonstracija pedeset godina kasnije".[96] Arapi su proglasili i opći štrajk, koji je za nekoliko mjeseci devastirao njihovo gospodarstvo.[97]

Hadži Emin je isprva, čini se, kao i drugi arapski vođe, bio nesiguran što poduzeti pa je čak pokušavao smiriti ustanak koji je prema nekim pokazateljima spontano izbio u narodu, a predvodila ga je mladež.[98] Vrhovno muslimansko vijeće nije stalo iza ustanka niti mu je pripisivalo religijsko obilježje sve do kolovoza.[99] Abdul Kader el-Huseini tada je već aktivno okupljao seljake u vlastitu džihadističku vojsku. Isto su činili i bivši suborci ubijenoga šeika al-Kasama. Morris opaža da je Huseini naišao na potporu diljem Bliskog istoka jer je i prije njegova izbijanja "arapskim svijetom tinjala ideja o pokretanju džihada protiv *jišuva*".[100] Džihadizam

96 Morris, 1999:129.

97 Štrajk je polučio mnoge nepredviđene rezultate od kojih je najviše koristi imao *jišuv*. Umjesto arapskih radnika zaposleni su Židovi, a židovski proizvodi i usluge zamijenili su arapske. Zbog zatvaranja luke u Jafi izgrađena je luka u Tel Avivu.

98 Nastanak pobune tako opisuje Morris (1999:129), no drugi autori misle da pobuna nije nastala spontano iz naroda, nego da je iza njezina izbijanja stajao upravo muftija i drugi vođe Arapa (Mowat, 1959:145; Baletić, 1982:260). Moris kasnije (str. 133) navodi kako su neki britanski promatrači smatrali da muftija kao i obično igra dvostruku igru. Lebl pak, pozivajući se na nenavedene njemačke dokumente zaplijenjene nakon rata, piše da je početak nemira 1936. potaknuo Hadži Emin uz pomoć nacista (Lebl, 2003:47).

99 Morris, 1999:133.

100 Morris, 2008:16; autor na istome mjestu kao primjer navodi da je glasnogovornik Iračkoga parlamenta Said al-Hadž Thabit u ožujku 1936. tijekom posjeta Palestini pozivao na džihad protiv palestinskih Židova.

nije bio jedini radikalni pokret među bliskoistočnim Arapima: dio je pristajao uz ideje radikalnog nacionalizma, a dio uz komunizam. I premda su te ideologije međusobno teško uskladive, njihov je zajednički nazivnik u Egiptu bilo neprijateljstvo prema Britaniji,[101] a u Palestini i prema cionizmu. Pomoć ustanicima navodno je stigla i iz Saudijske Arabije, i to nakon što su *uleme* objasnili Ibn Saudu kako je "stvaranje židovske države na muslimanskoj zemlji nedopustivo i da on treba pomoći u njegovu sprječavanju".[102] Muslimansko je bratstvo uspostavilo Opći središnji odbor za pomoć Palestini *(el-ladžna el-markazijja el-amma li-musa'adat filastin)* čija je zadaća bila borba protiv britanske politike u Palestini, širenje protucionističkih ideja i prikupljanje sredstava za pomoć palestinskim Arapima. Iako je Bratstvo pozivalo na džihad, tek mali broj dobrovoljaca uključio se u ustanak 1936. – 1939.[103]

Koncem travnja predstavnici različitih arapskih palestinskih skupina u Jeruzalemu osnovali su Visoki arapski odbor (VAO), koji je bio središnje tijelo mreže Nacionalnih odbora utemeljenih po palestinskim gradovima. Odbor je predvodilo devetočlano predsjedništvo s Hadži Eminom na čelu, koji je tako osim vjerskim postao i političkim vođom palestinskih Arapa te preuzeo vodstvo nad ustankom. No Hadži Emin je već u jesen 1936. uz pomoć Britanaca obustavio taj za Arape vrlo štetan ustanak: već ih je izginulo oko dvjesto, mnoge su obitelji bile na rubu financijskog sloma, a osobitih izgleda za uspjeh, zbog neorganiziranosti, slabe opremljenosti i odaziva arapskog stanovništva, nije bilo.

---

101 Doran, 1999:18.

102 Woolbert, 1938:318.

103 T. Mayer: *The Military Force of Islam The Society of the Muslim Brethren and the Palestine Question, 1945-1948* u Kedourie & Haim, 1982:101-102. Mayer objašnjava da su uzrok malom broju dobrovoljaca i slaboj učinkovitosti Bratstva u tom sukobu bila unutarnja previranja i traženje identiteta; Britanci su 1936. brojnost MB-a procijenili na svega 800 članova i tek su 1939. zapazili rast popularnosti pokreta među studentima i narodom (str. 102-103; vidi i bilješke 12 i 17 na str. 112).

Druga faza Ustanka

Britanska je vlast zauzvrat ograničila židovsko useljavanje i osnovala Kraljevsko ili "Peelovo" povjerenstvo sa zadaćom da predloži kvalitetno rješenje palestinskog sukoba. U srpnju 1937. povjerenstvo je objavilo opsežnu studiju na više od 400 stranica u kojoj je dalo povijesni i društveni pregled stanja u Palestini te predložilo podjelu zemlje na malu židovsku državicu koja bi obuhvaćala priobalje od Rehovota prema sjeveru i Galileju te arapsku državu koja bi obuhvaćala Samariju, velik dio Judeje i Negev, a s vremenom bi se pridružila Hašemitskoj Kraljevini. Pod britanskom upravom ostali bi Jeruzalem i Betlehem, povezani uskim koridorom s morem. Sohnut i većina cionista[104] ovaj su plan podjele prihvatili, jer je on napokon značio stvaranje kolike-tolike židovske države sa židovskom većinom.[105] Prijedlog je prihvatio Ragib Našašibi, kao i Jakub Faradž,[106] pravoslavni kršćanin i Abdulah.[107] Oporbena stranka povukla se iz VAO-a smatrajući da bi Izvješće "barem trebalo razmotriti".[108] Tako nije smatrala i većina Arapa pod utjecajem muftije. Kršćanski Arapi, koji su u različitim sljedbama činili desetinu arapskoga stanovništva, također su se usprotivili podjeli.[109] Muftija je namjeravao mobilizirati svearapsku potporu odbijanju prijedloga Peelova povjerenstva o podjeli Palestine pa je u rujnu sazvao kongres u Bloudanu u Siriji.[110] Većina sudionika došla je iz arapskih zemalja. Ipak, među njima nije bilo "odgovornih djelatnih državnika" koji si nisu mogli priuštiti sudjelovanje u takvoj "otvoreno protubri-

104 Prijedlog su odbacili revizionisti, pokret koji je osnovao Vladimir Žabotinski.

105 Peelovo je povjerenstvo predložilo i razmjenu stanovništva prema grčko-turskom modelu iz 1922. (PRCR, 1937:390).

106 Saghi Aidan, 2005:34; Faradž je bio jedan od članova Visokoga arapskog odbora (Kedourie, 2004:318).

107 Dallas, 1998:31; Morris, 2008:19.

108 Woolbert, 1938:314. Oporbenu stranku sačinjavali su pripadnici obitelji koje su se suprotstavljale Hadži Eminovoj dominaciji.

109 Woolbert, 1938:314.

110 Podrobnije o kongresu vidi Kedourie, 1981.

tanskoj manifestaciji”.[111] Izaslanici su pristigli i iz Libanona, iako je vlada te kršćanske države bila suzdržana, bez entuzijazma prema panarabizmu i uz očekivanu sumnjičavost prema panislamizmu.[112] Woolbert potom napominje da, premda su neki od prvaka panarabizma bili libanonski kršćani, “neki libanonski političari” ne samo da nisu s neprijateljstvom gledali na židovski državotvorni projekt nego su u stvaranju židovske države u susjedstvu vidjeli budućega saveznika protiv “muslimanske opasnosti”.[113]

U isto vrijeme Palestinom se širio novi val nezadovoljstva među Arapima, koji je prerastao u drugu, masovniju, opsežniju i krvaviju fazu ustanka. U jesen 1937., nakon ubojstva jednoga visokog časnika, Britanci su zabranili VAO i njegove podružnice te počeli uhićivati članove Odbora. Muftija se spasio bijegom iz Palestine.[114] Uništenje središnjega zapovjednog tijela ne samo da nije smanjilo intenzitet ustanka; diljem Palestine pojavili su se lokalni vođe[115] od kojih je najznačajniji Fevzija Kaukdžija, koji su proglasivši džihad rasplamsali ustanak i čak zavladali nekim ruralnim krajevima zemlje. Arapi su napadali Britance, koji su prema nekim izvješćima bili glavni predmet neprijateljstva,[116] Židove, a nerijetko i druge Arape, koje su zlostavljali i ubijali uz optužbe da nisu dovoljno odani islamu. To je često bila izlika za poravnavanje starih obiteljskih računa ili pljačku pa su se “politika, religija, osobna neprijateljstva, obiteljske zavade i obični kriminal stopili u šaroliku mješavinu”.[117]

111 Woolbert, 1938:316. Usprkos tome, Kedourie drži da se kongres može smatrati značajnim za “povećanu uključenost arapskoga svijeta u palestinski problem” (Kedourie, 1981:107).

112 Woolbert, 1938:318.

113 Isto.

114 Na vijest o uhićenju članova predsjedništva Odbora, muftija se sakrio u džamiji na Hramskoj gori, na koju se Britanci nisu usudili kročiti. Kasnije je preodjeven u beduina prebjegao u Libanon.

115 Morris navodi kako je moguće da je muftija prije bijega okupio gerilske vođe i dao im naputke o pokretanju vala terorističkog nasilja, koje je započelo 14. listopada 1937. (Morris, 1999:145; usp: Lebl, 2003:53).

116 To, primjerice, tvrdi Woolbert u članku iz 1938. godine (Woolbert, 1938:309).

117 Mallmann & Cüppers, 2010:25.

Britanci su se s ustanicima obračunali okrutno,[118] no istodobno su zbog arapskoga nasilnog protivljenja odustali od prijedloga Peelova povjerenstva o podjeli Palestine i uspostavi židovske države. Godine 1939. objavili su Bijelu knjigu kojom su predložili smanjenje židovske imigracije na samo 75.000 useljenika u sljedećih 5 godina, nakon čega bi svako dodatno useljavanje bilo uvjetovano arapskim pristankom. Židovima bi se ograničila kupnja zemljišta, a na cijelu palestinskom području osnovala bi se arapska država, u kojoj bi Židovi bili politički zastupljeni sukladno brojnosti. Ti su prijedlozi predstavljali do tada najpovoljnije političke uvjete predložene palestinskim Arapima. Balfourova deklaracija njome je praktički stavljena izvan snage. Arapi ne samo da nisu mogli očekivati ništa više i bolje od te Bijele knjige nego je ovaj prijedlog nadilazio i najoptimističnija realistična očekivanja, posebice uzme li se u obzir krvavi ustanak koji su u posljednje tri godine vodili protiv Britanaca. Bio je to povijesni trenutak za ostvarenje arapskih ambicija u Palestini. Drugi svjetski rat bio je na pomolu. Britanski se imperij našao stiješnjen sukobima i napetostima na više strana, a arapska potpora ili barem izostanak njihova neprijateljstva odjednom su postali puno vrjedniji od dosljednosti u obećanjima danima Židovima.[119] Bliski istok strateški, u ratnim uvjetima, predstavlja jedno od najvažnijih zemljopisnih područja.[120] Osim toga, kako je muftija Huseini palestinsko pitanje uzdigao na razinu sveislamskoga, Britanci si nisu mogli priuštiti zavadu s više od dvjesto milijuna nearapskih muslimana, od kojih je polovica živjela unutar britan-

118 U ustanku je prema procjenama izginulo između tri i šest tisuća Arapa (Morris, 1999:159). Većina Arapa izginula je od ruke drugih Arapa pa Lebl spominje brojku od 3.500 tako ubijenih (Lebl, 2003:49), a Morris citirajući Arnon-Ohanu čak 4.500 (Morris, 1999:159).

119 Churchill je Bijelu knjigu nazvao sramotnim podilaženjem Arapima i nije ju potpisao. Weizmann navodi da je jedan od najvećih govora u njegovoj karijeri bio govor protiv Bijele knjige (Weizmann, 1949:411). No Britanija je tada bila na rubu rata u Europi, Africi i Dalekom istoku i nije si mogla priuštiti nemire na Bliskom istoku koji bi, između ostaloga, mogli ugroziti prohodnost Sueza i opskrbnih puteva prema Istoku.

120 Sulzberger, 1942:663.

skoga imperija.[121] Židovi, s druge strane, nisu imali druge opcije osim potpore Britaniji.[122] "Politika podilaženja" premijera Chamberlaina tako je zahvatila i Palestinu. No ono što je uslijedilo malo tko je mogao očekivati: Arapi su, Morrisovim riječima, "iz ralja pobjede iščupali poraz".[123] Visoki arapski odbor pod vlašću Hadži Emina odbio je i ovaj britanski prijedlog. Umjesto njega zatražio je trenutačni osnutak arapske države, kao i amnestiju svih sudionika ustanka. Irak i druge arapske zemlje, s iznimkom Transjordanije, kojima uvjeti Bijele knjige nisu bili neprihvatljivi, našli su se pod obvezom da slijede odluku Odbora pa su je i sami odbacili.[124]

U ovome postupku, prvi put u arapsko-izraelskim odnosima, vidimo postupanje koje će postati model ponašanja svih kasnijih radikalnih arapskih političkih vođa i pokreta: odbijanje najpogodnije trenutačno moguće opcije zbog nerealnih i objektivno neispunjivih potraživanja. Odbacivanje Bijele knjige iz 1939. kao stube u usponu prema cilju razotkriva crno-bijeli pristup političkim odnosima u kojem nema prostora za djelomična postignuća. Je li slučajnost da je upravo islamski klerik autor takva političkog pristupa? Hadži Emin je bio vođen dubokim antisemitskim porivima, koje su raspirivali tekstovi poput *Protokola* (koje je navodno znao napamet) i uvjerenje kako Židovi svojim utjecajem predstavljaju prijetnju svijetu. Ove "klasične" antisemitske optužbe, koje potječu iz kršćanskoga svijeta, muftija je začinjavao kuranskim argumentom:

> Jedan od najvažnijih aspekta židovskoga karaktera je njihova pretjerana taština i sebičnost, koji se temelje na njihovu vjerovanju da su narod koji je Bog izabrao. Njihova gramzivost ne poznaje

121 Woolbert, 1938:313.

122 Vidi Weizmannovo izvješće s 21. cionističkog kongresa koji je održan u Ženevi 16. – 22. kolovoza 1939. na kojem je Bijela knjiga označena kao nezakonit odraz nevjernosti, ali i potvrđena suradnja s Engleskom u nadolazećem ratu (Weizmann, 1949:413-415).

123 Morris, 2008:20.

124 Silverfarb & Khadduri, 1986:61-62.

> granice i oni sprječavaju druge da uživaju u dobru... Nemilosrdni su i poznati po svojoj mržnji, zavisti i krutosti, kao što ih je Alah opisao u Kur'anu.[125]

U Hadži Eminovoj misli protužidovstvo postaje kombinacija "kršćanskoga" ili "klasičnog" antisemitizma,[126] prema kojem Židovi predstavljaju objektivnu i golemu opasnost društvima te islamskoga kanoniziranog prijezira. Uspješnom objedinjavanju tih dvaju protužidovskih nazora najviše su "pridonijeli" sami Židovi: oni se po prvi puta u arapskoj povijesti profiliraju kao uistinu moćan protivnik arapskim političkim interesima. Zato je u vrijeme Mandata i prvih nekoliko desetljeća izraelske državnosti teško razlučiti između religijskoga neprijateljstva prema uzoru na kanonizirane islamske tekstove, i klasičnoga antisemitizma, između ostaloga zato što u arapskom protužidovskom radikalizmu sudjeluju i neke kršćanske skupine. Tek kasnije, tijekom 1980-ih "klasični" antisemitizam i islamsko kanonizirano antižidovstvo postat će jasnije razlučivi.[127]

Hadži Emin je tijekom svoje religijsko-političke vlasti u Palestini u arapsko-židovske odnose unio "stari i nazadni islamski napor"[128] prema kojem nemuslimani u islamskoj državi moraju biti svedeni na *ẓimije*. On je imao viziju uspostave *Dar al-islama* i sebe kao kalifa, no panislamizam bio je nespojiv s fragmentiranošću arapskih političkih pokreta pa su ambicije drugih arapskih pretendenata

---

125 Elpeleg, *In the Eyes of the Mufti*, 148-149 cit. u Morris, 2008:21-22.

126 Hadži Emin se protivio uporabi pojma *antisemitizam* zbog njegova etimološkog značenja koje bi moglo implicirati svrstavanje Arapa i Židova u istu kategoriju (vidi Mallmann & Cüppers, 2010:32).

127 U tumačenjima bliskoistočnih zbivanja radikalne islamske skupine sve će više naglašavati ulogu Amerike i drugih svjetskih sila kao saveznica Izraela, bez kojih bi cionizam bio slab, ranjiv, neučinkovit i odavna uništen. Židovima se uskraćuje priznanje vojne moći, jer ona nije sukladna s učenjem Kur'ana. Također, između bliskoistočnih muslimanskih i kršćanskih zajednica doći će do raskola pa i otvorenih sukoba kao u Libanonu kad su se kršćani skupa s Izraelcima (a jedno vrijeme i šijitima) borili protiv sunitskih muslimana. U samom Izraelu, muslimani su tihim etničkim čišćenjem djelomice izgurali svoje kršćanske sunarodnjake iz mnogih gradova, kao što je Betlehem, Bet Džala, Ramalah i Nazaret.

128 Morse, 2003:26.

na krune i državnu vlast, ostvarenje takve goleme političko-religijske utopije učinile neizvedivom. No dio te vizije od koje je većina arapskih aktera mogla izvući korist, a koji se odnosi na povratak na kanonizirano islamsko viđenje Židova, zaživio je i do danas ostao najvažnija ostavština radikalnog muftije.

Hadži Eminova uloga u promicanju nacizma

Hadži Emin je, kao i većina palestinskih Arapa, pristajao uz naciste, a protivio se Britancima.[129] Ipak, razmjer suradnje u postizanju zajedničkih ciljeva između njemačkih nacista i jeruzalemskog muftije počela su otkrivati tek nedavna znanstvena istraživanja djelomice utemeljena na novoobjavljenim dokumentima CIC-a i CIA-e.[130] Nacizam i kult Führerove ličnosti vrlo su rano našli uporište među Arapima,[131] čemu je uz zajednički antisemitizam pridonosila i činjenica da Njemačka na Bliskom istoku nikad nije bila kolonijalna sila. Prvi porazi Britanaca od strane Nijemaca u Sjevernoj Africi dočekani su slavljem diljem arapskoga svijeta. Svrgnuti je muftija u travnju 1941. skupa s Rašidom Alijem el-Gailanijem sudjelovao u osvajanju Bagdada za *Reich*, nakon čeka je objavio *fetvu* kojom je sve muslimane pozvao na džihad protiv Britanije.[132] No pronjemački Irak bio je kratka vijeka; do konca svibnja Britanci su porazili el-Gailanijeve snage i uspostavili svoju vlast. Neposredno prije ulaska Britanaca u Bagdad izvršen je pokolj nad tamošnjom židovskom zajednicom. Hadži Emin je preko Irana prebjegao u Rim, gdje se sastao s Musolinijem i s delegacijom muslimana iz jugoslaven-

129 Prema istraživanju provedenom za Američki konzulat u Jeruzalemu u veljači 1941., 88% ispitanika izrazilo je potporu Nijemcima a 9% Britancima (Cohen, 2008:175).

130 Breitman & Goda, 2010:17.

131 Primjer hvalospjeva Arapa Hitleru vidi u Mallmann & Cüppers, 2010:30-31. Autori navode kako se od 1938. u arapskim novinskim člancima Hitler stavljao na istu razinu s prorokom Muhamedom, dok su u Iranu šijitski klerici i vjernici objavljivali kako je Hitler zapravo Dvanaesti imam.

132 Morris, 1999:165.

skih zemalja pod talijanskom okupacijom.[133] Iz Rima je otputovao u Berlin gdje se 28. studenoga 1941. prvi put susreo s Hitlerom. Usprkos konfuznom i neugodnom ozračju u kojem je protekao njihov prvi susret,[134] Hitler i muftija zaključili su da su im ciljevi slični, osobito glede uništavanja Židova te su uspostavili blisku suradnju koja je trajala sve do sloma nacističke Njemačke. Hitler je muftiji tada rekao da će se njemačke postrojbe preko Kavkaza probiti na Bliski istok, no "jedini cilj Njemačke ondje bit će uništenje Židova".[135] U Berlinu je osnovan Arapski ured, koji je vodio muftija uz pomoć osoblja od 20 do 30 ljudi.[136] Tu su se, između ostaloga, stvarali radijski programi na arapskom jeziku kojima su se pozivali Arapi, ali i drugi muslimani[137] na potporu ratnim ciljevima sila Osovine te su se organizirale špijunske i diverzantske akcije protiv Saveznika. Prema nekim izvješćima, Hadži Emin je odigrao značajnu ulogu u donošenju odluke nacističkih vođa o fizičkom istrebljenju europskih Židova, ali taj dio njegove nacističke karijere do danas je ostao neistražen i nepotkrijepljen iz više izvora.[138]

Muftiju su za propagandnu pomoć angažirali i Japanci.[139] C. L. Sulzberger je u članku objavljenom u časopisu *Foreign Affairs*

---

133 Lebl, 2003:91.

134 Više o tome vidi u Lebl, 2003:95-101 (Lebl prenosi dijelove muftijina dnevnika u prijevodu na srpski jezik što njezinu djelu daje posebnu zanimljivost) i Mallmann & Cüppers, 2010:89-90.

135 Breitman & Goda, 2010:18-19. Izjava je podrazumijevala da Njemačka nema ambicije ostati na Bliskom istoku kao nova kolonijalna sila koja će arapski svijet staviti pod svoju vojnu i političku upravu.

136 Isto, str. 19.

137 Muftija je osim bosanskohercegovačkih muslimana za nacističku Njemačku vrbovao i muslimane s Kosova, Kavkaza (što se može razumjeti u kontekstu gore navedenoga Hitlerova obećanja), Irana i dr.

138 Vidi članak u *EI* Vol. XII:69 u kojem Eichmannov suradnik Dieter Wisliceny muftiju optužuje da je bio "inicijator" politike eksterminacije.

139 Na zamolbu veleposlanstva Japana u Rimu muftija je objavljivao propagandne poruke namijenjene muslimanima u zemljama Dalekog istoga pod japanskom okupacijom (Lebl, 2003:123). Muftija je s Japanom otprije održavao određene veze, a u njegovu bijegu 1941. iz Iraka, preko Irana u Italiju pomoglo je japansko veleposlanstvo u Teheranu.

1942. naveo da mu je iranski šah te godine ispričao kako Japanci objavljuju propagandu na "iranskom" jeziku u kojoj, umjesto da uzdižu japanske vrijednosti, hvale Nijemce kao spasitelje Irana od Britanaca i Rusa, a Hitlera predstavljaju kao "izravnog potomka Proroka Muhameda", što je dokazano budući da je "rođen sa svetim zelenim pojasom oko ošita".[140] Iako su Japanci još od konca 1930-ih nastojali stvoriti savezništvo s muslimanima, nije nemoguće da je autor toga dijela propagande bio sam muftija. Prema dr. Kemalu Džalalu, bivšem muftijinom suradniku koji ga je kasnije kritizirao zbog nebrige za izgubljene arapske padobrance, muftija je "verovao da su nacizam i islam dve istovetne nauke".[141] Koncem 1942. godine muftija je u Berlinu otvorio Središnji islamski institut (*Islamisches Zentral-Institut*). U pozdravnom govoru naglasio je kako muslimanska borba protiv Židova potječe od najranijih islamskih vremena, da su Židovi bili Muhamedovi neprijatelji i da ih Kur'an označava kao "nepomirljive neprijatelje muslimana". Optužio ih je za podmuklost, svjetske zavjere i poguban utjecaj na narode te zaključio kako "ovaj rat, koji je prouzrokovalo svetsko jevrejstvo, pruža muslimanima najbolju priliku da se oslobode progona i ugnjetavanja, ukoliko oni tu priliku pravilno iskoriste".[142]

Godine 1943. muftija se zbližio s Himmlerom, koji postaje "novi zaštitnik Arapa i islama".[143] Plod njihove suradnje bila je uspostava SS divizija sastavljenih od bosanskohercegovačkih muslimana. Hadži Emin je koncem ožujka te godine u pratnji veleposlanika NDH u Berlinu Mile Budaka doputovao u Zagreb, a potom preko Banje Luke stigao u Sarajevo. Ondje je tijekom šestodnevnog boravka pozivao muslimane da se dragovoljno uključe u novo-

140 Sulzberger, 1942:675.

141 Lebl, 2003:135.

142 Lebl, 2003: 211.

143 Lebl, 2003:147. Breitman i Goda navode da su "Vođe SS-a i Huseini tvrdili kako nacizam i islam dijele zajedničke vrijednosti kao i zajedničke neprijatelje – iznad sviju, Židove" (Breitman & Goda, 2010:20).

osnovanu diviziju. Novačenje je bilo učinkovito,[144] a gotovo isključivi muslimanski sastav divizije, koja je kasnije preimenovana u *Handžar*, izazvao je određeni razdor između Hrvata i muslimana.[145] Muftija je tijekom boravka u Sarajevu muslimane podsjetio kako je Njemačka "jedina velika sila, koja nije nikada napala ni jednu islamsku zemlju" te ustvrdio:

> [N]acionalsocijalistička [se] Njemačka bori protiv svjetskog židovstva. Židovi su nasljedni neprijatelji muslimana, jer u Koranu stoji: "uvidjet ćeš, da su Židovi najveći neprijatelji muslimana".[146]

Goldstein navodi da u *Handžaru* gotovo uopće nije bilo antisemitskih tekstova prije objavljivanja ove muftijine izjave. U sljedeća tri broja protužidovski su članci česti, a u broju 11. iz listopada 1943. (koji je i posljednji), članak *Židovi u Bosni* završava riječima: "Židova i židovštine mora nestati."[147] Iste je godine u Zagrebu

---

144 Novačenje bosanskohercegovačkih muslimana u SS divizije odvijalo se u vrlo složenim povijesnim okolnostima po tu zajednicu. Njihovo pristupanje sigurno nije bilo uvjetovano samo religijskim ili ideološkim razlozima, nego je ono u određenoj, možda vrlo značajnoj mjeri predstavljalo reakciju na pokolje muslimanskog življa u istočnoj Bosni koje su između 1941. i 1943. izvršili četnici. Jedan takav pokolj dogodio se i u veljači 1943. (vidi zapovijedi i izvješća o tim pokoljima u Draganović & Mandić, 1991:153-154 te o broju muslimanskih žrtava u "Pljevljanskom, čajničkom i fočanskom sresu" na http://upload.wikimedia.org/wikipedia/sh/9/9c/Djurisic_report.jpg, pregl. 24. 11. 2012.), što je nedvojbeno pridonijelo njihovu pristupanju Diviziji nekoliko mjeseci kasnije. Za opsežniju studiju o prilikama u istočnoj Bosni prije i nakon osnutka Handžar divizije vidi Sulejmanpašić, 2000.

145 Muftija je muslimanima obećavao određenu autonomiju izvan NDH. Osim toga, uvjeti u Handžar diviziji bili su bolji od onih u postrojbama ustaške vojske pa je dio muslimana prešao u nju. Osobito nezadovoljstvo među Hrvatima donijela je odluka da divizija bude isključivo muslimanska te joj je i iz imena izbačen pridjev "hrvatska". O razlozima Himmlerova ustrajanja na tome da divizija bude isključivo muslimanska vidi Lebl, 2003:173-174.

146 Časopis *Handžar* 8/1943 cit. u Goldstein, 2006:273. Sulejmanpašić također prenosi slične muftijine poruke: "Njemačka se bori protiv svjetskog Židovstva, principijelnih neprijatelja islama". On tvrdi da su ih bosanskohercegovački muslimani, uključujući i imame držali "protokolarnim frazama", a da muftija pod "Svjetskim Židovstvom" zapravo misli na "cioniste s kojima se sukobljava već desetljećima" (Sulejmanpašić, 2000:135-139).

147 Isto.

objavljen i hrvatski prijevod muftijina pamfleta *Islam i židovstvo*. Taj dokument, kao i muftijini objavljeni govori iz tog vremena, od osobitog je značaja za razumijevanje njegove misli. On se, naime, obrušava na Židove ne kao rasno inferiorne ili društveno opasne, kakvima ih je prikazivala nacistička propaganda, nego neprijateljstvo prema njima prvenstveno povezuje s islamskim kanonom:

> Premalo je na žalost poznato, da neprijateljstvo između islama i židovstva nije tek novijeg nadnevka, nego da ono siže daleko natrag sve do u vremena Proroka Muhameda.[148]

Muftija potom opisuje "značaj i podmuklost židovstva i njegovo neprijateljstvo prema osnivaču islama, Proroku Muhamedu". U daljnjem tekstu on se osvrće na kanonizirane islamske izvore i kasnije povjesničare (na početku teksta spominje Tabarija) te Muhamedov sukob sa Židovima sažima u ovom ulomku:

> Borba između židova i islama započela je, kad je Muhamed pobjegao iz Meke u Medinu, gdje je stvorio podlogu za razvitak islama. Već tada su židovi bili svim lukavstvima protkani trgovci i smjesta su opazili, da bi Muhamedov utjecaj i na duhovnom i na poslovnom području mogao za njih biti opasan. Zato ih je proti islamu obuzela duboka mržnja, a ta je mržnja rasla tim jače, čim je islam postajao čvršći i moćniji. Oni prekinuše ugovor, što su ga s Muhamedom bili sklopili u Hiberu – o čemu će biti govora kasnije – a njihov je bies porastao do skrajnjih granica, kad je Koran odkrio njihove najdublje duševne sklonosti i njihovu bezdušnost i nesavjesnost, uslijed čega su ti njihovi poroci postali obćenito poznati. Već tada su židovske metode bile iste kakve su i danas. Njihovo je oružje bilo kao uviek potvora i osvada, pa su tako i Muhameda pokušali poniziti u očima njegovih pristaša. Uztvrdili su da je varalica, čarobnjak i lažac, a kad na taj način nisu došli do cilja,

148 El-Huseini, 1943:5; vidi i Lebl, 2003:181.

> pokušali su da podkopaju Muhamedovu čast proširivši glasinu, da je Muhamedova žena Aiša počinila preljub. Šireći tu glasinu i tvrdnju htjeli su da u srdcima Muhamedovih pristaša posiju sumnju.[149]

Od pojedinosti preuzetih iz kanoniziranih islamskih izvora Hadži Emin navodi i ovo:

- On opaža da "poviest pozna židove samo kao podređeni narod" (str. 5).
- Židovi su Muhamedu postavljali "bezsmislena i nerješiva pitanja". U ranijim poglavljima ove studije spomenuta su pitanja koja su rabini postavljali Muhamedu, a koja su ga ozlojeđivala, razvidno zbog njegove nemogućnosti da im dadne prikladan odgovor (str. 8).
- Židovi su pokušali ubiti Muhameda tako što bi jedan od njih na njega bacio golem kamen dok je on razgovarao s ostalima (str. 8-9).
- Židovka je Muhameda pokušala otrovati (str. 10).
- Židovi su sklopili savez s arapskim plemenima koja su bila u ratu s muslimanima (str. 9 i 13).
- Židovi su mnogobošcima iz Meke rekli da je njihova mnogobožačka religija bolja od Muhamedove (str. 13-14).

Muftija svoje navode potkrjepljuje kuranskim citatima: "Posve sigurno ćeš utvrditi, da najveće neprijateljstvo prema onima koji vjeruju, goje židovi i neznabošci" (str. 14).[150]

No u nekim pojedinostima muftijin tekst preuzima argumente "klasičnoga" antisemitizma. Tako na str. 6 tvrdi da su Židovi u rimsko vrijeme u Siriju i Palestinu donijeli kugu, da su bili "ognjište zaraze" i da ih se zbog toga u Arabiji još uvijek naziva "mikrobima". U skladu s tom tradicijom, on donekle odstupa od kanoni-

149 El-Huseini, 1943:6-7.

150 Sura 5:85.

ziranih tekstova i Židovima pripisuje određene, iako privremene, uspjehe u zavađanju arapskih plemena te čak navodi da "neki povjesničari svode i Muhamedovu smrt na posljedice toga [Židovkina] trovanja" (str. 10). Pamflet završava riječima hadisa, koji je i jedini dio teksta popraćen izvorom:

> Dan suda doći će tek onda, kad muslimani židove podpuno potuku i kad svako drvo, za kojim bude sakriven židov, bude muslimanu govorilo: "Za mnom stoji židov, ubij ga!" Samo drvo farkad, koje je mali grm s mnogo bodljika, a raste u okolici Jeruzalema, ne će u tom učestvovati, jer je to židovsko drvo (Buhari-Muslim VIII, str. 188.).[151]

Jedna od zanimljivosti ove knjižice leži u nepostojanju njezine relevantnosti za tada aktualna zbivanja u Europi. Većina nacista nisu bili muslimani, a pronacistički režim u NDH već je provodio program istrebljenja židovskog naroda pa se ukazivanje na židovsko neprijateljstvo prema Muhamedu i prvoj muslimanskoj zajednici doima zalihosnim. Moguće je da je djelo bilo namijenjeno arapskoj publici, a da je hrvatski prijevod bio tek usputni projekt. No ono ipak predstavlja povijesno vrijedan dokument. U njemu je s jedne strane prikazan muftijin radikalizam, a s druge relevantnost kanoniziranih islamskih tekstova za muslimansko-židovski odnos, kako ga vide radikalni muslimanski klerici. Pisanje ovakvih tekstova u Europi nekoliko godina kasnije postat će krajnje politički nekorektno, no 1930-e i prva polovica 1940-ih bio je povijesni trenutak u kojem je radikalni klerik mogao slobodno izraziti svoja uvjerenja i misli.

U muftijinu govoru povodom obljetnice Muhamedova rođenja 19. 3. 1943. glavna je tema bila židovsko nastojanje da preko Saveznika ugroze Arape. Na jednom mjestu muftija tvrdi kako Židovi

---

151 El-Huseini, 1943:14. Taj je hadis citiran i u Hamasovoj Povelji, o čemu će biti više riječi kasnije.

namjeravaju u Magreb doseliti “milijune židova, koji su protjerani iz Europe” te od Magreba načiniti “židovski most izmedju New Yorka i Jeruzalema”. Slijedi središnja misao njegove karijere, a to je ugroza koju Židovi predstavljaju za cio islamski svijet:

> Osim toga su židovi po tome, što sveta islamska mjesta i Aksa-džamiju – tvrdeći da je Aksa-Džamija nekadanji Salamonov hram – hoće da uzmu za sebe, velika pogibelj i za cieli islamski sviet i njegovih 400 milijuna muslimana.[152]

U govoru povodom otvaranja Islamskog zavoda u Berlinu, muftija ponovno objašnjava:

> Medju najogorčenije neprijatelje muslimana, koji im već od davnina pokazuju svoje neprijateljstvo, a svagdje i trajno ih susreću s podmuklošću i lukavstvom, spadaju židovi i njihovi pomagači. Svakome je muslimanu dovoljno poznato, kako su židovi već od prvih dana mladog islama bili proti njemu i njegovoj vjeri, kakvu su mržnju pokazivali prema Proroku, koliko su muka i jada zadavali, koliko su spleta proti njemu zasnovali i koliko urota proti njemu skovali. Zato je Koran proti njima morao izreći osudu, da su najnepomirljiviji neprijatelji muslimana i to ovim božjim riečima: “Najmrži neprijatelji onih, koji su prihvatili vjeru, su židovi.” Sveti Koran i Prorokov životopis puni su dokaza židovske bezznačajnosti i njihovog podmuklog, lažljivog prevarnog postupanja, što je sigurno dovoljno, da muslimane bez prestanka upozorava na njihovu živu pogibelj i neprijateljstvo.[153]

---

152 El-Huseini, 1943c:6-7. Hadži Emin ovdje opovrgava podatak iz traktata *Al-haram al-sharif* koji je 1925. izdalo Vrhovno muslimansko vijeće čiji je on bio predsjednik, prema kojem je nedvojbeno da je platforma na kojoj je Kupola na Stijeni i el-Aksa lokacija Salomonova hrama (al-A‘lá, 1925:4).

153 El-Huseini, 1943b:7. Navedeni kuranski stih je 5:85 (5:82 u Korkutovu i u Karićevu prijevodu).

U nastavku muftija naglašava: "Utjelovljeni neprijatelji muslimana su židovi...",[154] a govor završava pozivom na pobožnost i požrtvovnost:

> Tek tada će Bog imati razloga da vam pomogne u pobjedi i zaštiti vas od podmuklosti vaših neprijatelja. "Nema Boga do jedinog Alaha!"[155]

Muftijin bliski suradnik i imam *Handžar* divizije SS-Haupsturmführer Husein Đozo, u godišnjaku *Hrvat* za 1943. godinu objavio je članak u kojem je objasnio islamsko neprijateljstvo prema Židovima:

> Na ovakvu prirodu židovstva islam je vrlo rano upozorio čovječanstvo. Trebalo je, da prođu tisućljeća, pa da se konačno uvidi, da neprijateljski stav islama prema židovstvu leži u želji, da se ljudskom društvu osigura bolji život time, što će se židovi kao nosioci materijalizma i glavničarstva izključiti iz javnoga života, jer za njih ne postoje nikakvi drugi zakoni, osim zakona pljačke i izkorišćivanja. O njima Kur-an kaže*: "Bog ih je (židove) prokleo zbog njihova nevjerstva. Oni vrlo malo vjeruju – Oni su osuđeni na poniženje i prezir, i Božja srčba se na njih izlila, jer su zaniekali Božje dokaze i napravdi su poslanike Božje ubijali. Ovako im se desilo, jer su bili nepokorni i prekoračili su granice onoga što je bilo dozvoljeno."*[156]

Ulazak bosanskohercegovačkih muslimana u sustav SS-a, skupa s drugim političkim čimbenicima, potaknulo je stvaranje posebnoga "bošnjačkog" identiteta koji NDH nije doživljavao kao najbolji način ispunjenja nacionalnih težnji. Mnogi časnici i ideolozi sve

154 Isto, str. 11.

155 Isto, str. 15.

156 Tekst je preuzet iz preslike stranice časopisa koja se nalazi u Lebl, 2003:215.

su više vidjeli Bosnu i Hercegovinu kao područje izvan NDH, pod izravnom njemačkom upravom. Njemačko novačenje muslimana u svoje postrojbe bez koordinacije sa Zagrebom poticalo je takve težnje. U takvu kontekstu pojavila se potreba za definiranjem posebnoga ideološkog identiteta, koji se gradi na "doktrini nacionalsocijalizma o čemu su se brinuli SS oficiri te doktrini islama, o čemu su se brinuli obrazovaniji islamski svećenici".[157]

Muftija je kasnije sudjelovao i u osnivanju SS divizije sastavljene uglavnom od bosanskih muslimana, poznate pod nazivom *Kama* te kosovske SS divizije *Skenderbeg*. Koncem rata sljedeće godine mnogi borci tih divizija koji su se zatekli na području Jugoslavije[158] nastojali su se skupa s postrojbama NDH povući prema sjeveru i predati zapadnim Saveznicima. Dio onih kojima je to pošlo za rukom našli su se u logorima za raseljene osobe, odakle su 1948. prešli u arapske vojske koje su ratovale s novoosnovanom izraelskom državom.[159] Iako njihova brojnost nije bila velika, oni su činili i dio časničkog kadra Kaukdžijine Arapske oslobodilačke vojske.

Jugoslavenska tjeralica i muftijin bijeg

U proljeće 1945. muftija je iz Njemačke pobjegao preko Austrije do Švicarske, no tamošnje su ga vlasti odbile pustiti u zemlju. Vratio se u Njemačku, u dio pod francuskom okupacijom, gdje je uhićen i prebačen u Pariz. Nedugo potom Francuska je stavila do znanja da Hadži Emina smatra više gostom pod svojom zaštitom nego zarobljenikom. Oko njegove sudbine započeo je čitav mali diplomatski rat. Britanija je Hadži Emina željela vidjeti pred sudom kao nacističkog zločinca, no iz straha od negativna odjeka u arapskom svijetu, koji se nešto prije konca rata počeo ujedinjavati

157 Goldstein, 2006:272.

158 Dio *Handžar* divizije Nijemci su poubijali u Francuskoj zbog pobune, a divizija je raspuštena prije kraja rata.

159 Lebl, 2003:194-195; vidi i Frantzman & Ćulibrk, 2009:189-201, Morris, 2008:85, 90.

u Arapsku ligu,[160] njezina je vlada htjela da mu sudi netko drugi. Slično su razmišljali i Francuzi, koji nisu željeli doći u sukob s muslimanima u svojim sjevernoafričkim kolonijama te Siriji i Libanonu, kao i SSSR koji je imao ambicije širenja komunističke ideologije u muslimanskom svijetu. Jugoslavija je pak, Odlukom u kojoj je pisalo: "Organizovao 1943. god. mobilizaciju muslimana u SS-divizije",[161] Hadži Emina uvrstila u popis ratnih zločinaca te navodno od Francuske zatražila njegovo izručenje. Na to je reagirala Arapska liga koja je od jugoslavenskih vlasti zatražila obustavu postupka protiv muftije. Tito je, prema pisanju Ženi Lebl, tome zahtjevu udovoljio iste godine; Hadži Eminovo ime "misteriozno" je nestalo s popisa raznih zločinaca. U tajnom dopisu jugoslavenskoga veleposlanstva br. 664 od 19. travnja sljedeće godine opisane su prepirke Engleza i Francuza oko muftije, s francuskom napomenom kako "niko nije tražio njegovu ekstradiciju".[162] Hadži Emin je Francuzima izrazio bojazan da židovska osvetnička skupina planira njegovu likvidaciju zbog uloge koju je imao u odvođenju nekih europskih Židova u njemačke logore. Taj je strah bio opravdan, kao i strah od Nürnberškog procesa koji je tada bio u tijeku.[163] U kolovozu 1946. pobjegao je iz kućnog pritvora i stigao u Kairo. Pod zaštitom kralja Faruka nastavio je s političkim i vjerskim aktivnostima na ujedinjenju muslimana u borbi protiv cionizma.

Kraj Mandata i arapsko-izraelski rat 1947. – 1949.

Zbližavanje ideologije nacionalizma i socijalizma te religije islama, kakvo je zagovarao muftija, pojavilo se i drugdje među

160 Ligu su 22. ožujka 1945. u Kairu osnovali Egipat, Transjordanija, Sirija, Libanon, Irak i Saudijska Arabija.

161 Preslika odluke u Lebl, 2003:240.

162 Transkript i preslika dopisa br. 664 u Lebl, 2003:242-243.

163 Saveznici su imali dovoljno građe za njegov progon kao ratnog zločinca, što pokazuju i deklasificirani vojni dokumenti i dokumenti CIA-e (Breitman & Goda, 2010:21).

Arapima, osobito u zemljama pod britanskom upravom. Čini se da aškenaski cionistički vođe taj ideološki sinkretizam dugo nisu shvaćali;[164] zapravo je pitanje koliko je do nastanka religijskog cionizma logika njihove povezanosti bila predmetom dubljega promišljanja među Židovima.[165] Egipatski pokret *Mladi Egipat* između 1933. i 1940. prošao je transformaciju iz sekularnoga nacionalističkog u religijski nacionalistički.[166] S druge strane sirijska stranka Ba'ath, osnovana 1940., kao i druge nacionalističke stranke, panarabizam je vidjela u jedinstvu jezika, teritorija i nacije, a ne religije. Njezini članovi nemuslimani prednjačili su u naglašavanju militantnog socijalizma i sekularizma stranke.[167] Zajedničko i jednoj i drugoj struji bilo je vehementno protužidovstvo. Hadži Emin, koji je početak prvoga arapsko-izraelskog rata dočekao u Egiptu, nastavio je na njemu graditi zajedničku platformu arapske nepomirljivosti prema novonastaloj židovskoj državi, iako je njegov osobni utjecaj u odnosu na prijeratno razdoblje znatno oslabio.[168] Njegove ideje, pak, o Židovima kao nositeljima spletki i zavjera te

---

164 Lebl spominje Musu Abdulaha el-Huseinija, Muftijina rođaka, kojega je Ben-Gurion nakon sastanka s njim početkom 1938. nazvao "čovjekom arapske ljevice". Musa Abdulah uistinu je bio socijalist, ali i nacist; vođe *Reicha* nazivali su ga "budućim Heydrichom Bliskoga istoka" (Lebl, 2003:108-109).

165 Sve dok se cionizam temeljio na socijalizmu, njegovi su predstavnici povezanost socijalista s islamistima smatrali devijacijom ili "brakom iz interesa", primjerice naftnog. Zanimljiv je u tom kontekstu opis sastanka Socijalističke internacionale u Londonu 1973. koji je sazvala Golda Meir, u Meir, 1987:300-301.

166 Pokret je osnovan 1933. kao nacionalistički, njegovao je kult Führera te oponašao nacistički stil odijevanja, procesija i nasilja. Pokret je bio striktno razdvojen od pet godina starijega pokreta Muslimanskog bratstva, koje je nadahnuće nalazilo u islamskim svetim spisima. No 1940. *Mladi Egipat* je preimenovan u *Islamsku nacionalističku stranku*, a u program su ugrađeni vjerski koncepti (Mallmann & Cüppers, 2010:33-34).

167 Pipes, 1990:37-38; usp. Mallmann & Cüppers, 2010:34.

168 U rujnu 1948. Hadži Emin je u Gazi proglasio uspostavu "Palestinske vlade". Nastavio je zagovarati beskompromisni radikalizam i pozivati Arape na jedinstvo u borbi protiv Izraela, ali njegov je utjecaj počeo slabjeti. Transjordanija je 1950. anektirala dijelove Palestine pod svojom vlašću, nakon čega je kralj Abdulah imenovao drugoga muftiju i drugoga predsjednika Vrhovnoga muslimanskog vijeća. Hadži Emin je 1959. preselio iz Egipta u Libanon, gdje je ostao do smrti 1974. kao marginalna ličnost za daljnji razvoj bliskoistočnih prilika.

iskonskoga neprijateljstva prema muslimanima već su se duboko ukorijenile diljem islamskoga svijeta. Bila je to poruka koja je u tom trenutku mogla mobilizirati pripadnike gotovo svih ideoloških i svjetonazorskih segmenata među Arapima. Utvrđivanje zajedničkog neprijatelja, pokazat će se, nije bilo dovoljan čimbenik vojne i političke učinkovitosti i nije moglo nadvladati ideološku i interesnu podijeljenost među Arapima. No, početak je bio obećavajući. Kad su arapske države u svibnju 1948. napale novoosnovanu izraelsku državu, "presudna većina u arapskom svijetu taj je rat prvenstveno vidjela kao sveti rat".[169]

Već prije podjele Palestine i rata, tijekom 1947., među Arapima uključenima u rješavanje palestinskog pitanja bio je zamjetan odrješit nastup s malo spremnosti na dogovore. Britanija se u prvoj polovici 1947. zbog kaotičnog stanja u Palestini, koje se očitovalo i u sve češćim terorističkim napadima *Ecela* (*Irguna*) i *Lehija* na britanske postrojbe koje pak zbog međunarodne javnosti potresene razmjerima Holokausta nisu mogle primjereno uzvratiti, nastojala povući iz Palestine. Zato je od Opće skupštine UN-a zatražila preporuku o načinu uređenja palestinskih prilika. UN je u svibnju 1947. osnovao Posebno povjerenstvo za Palestinu UNSCOP sa zadaćom da ispita tamošnje prilike i osmisli prijedlog održiva dugoročnog rješenja. Arapi i Židovi potpuno su različito dočekali izaslanike UNSCOP-a. Židovi su po kibucima tražili naseljenike podrijetlom iz država iz kojih su dolazili i članovi Povjerenstva (UNSCOP su činili predstavnici Australije, Čehoslovačke, Gvatemale, Indije, Irana, Jugoslavije, Kanade, Nizozemske, Perua, Švedske i Urugvaja) te ih ugošćavali s počastima i uvjeravali o svom pravu na državu. VAO pak, kojim je iz Kaira upravljao Hadži Emin, ali su mu zbog nepostojanja oporbenoga političkog tijela[170] Britanija i UN priznavali pravo legitimnog predstavnika palestin-

169 Morris, 2010:65.

170 Sachar navodi da je do tada "organizirana oporba Huseinijima bila potpuno likvidirana..." (Sachar, 2001:281).

skih Arapa, proglasio je opći štrajk, prosvjede i bojkot te "procionističke" skupine.[171] UNSCOP je imao više uspjeha u razgovorima s arapskim političarima izvan Palestine. Česta tema tijekom tih razgovora, a osobito nakon objavljivanja "Većinskog izvješća" bile su prijetnje nasiljem i džihadom u slučaju osnutka židovske države. Radikalnu retoriku arapskih političara članovi Povjerenstva, čini se, nisu odveć ozbiljno shvaćali. Jedan od njih primijetio je da se arapski predstavnici, kad ih se saslušava skupno, nadmeću u ekstremizmu.[172] No susret s libanonskim političkim i vjerskim vođama maronita – najveće tamošnje kršćanske zajednice iz koje se bira predsjednik – bio je potpuno drukčiji. Maronitski predstavnici među kojima je bio patrijarh i bivši predsjednik Emile Eddé, podržavali su podjelu Palestine koja bi podrazumijevala uspostavu židovske države, dok je bejrutski nadbiskup otvoreno osporavao arapsko vlasništvo nad Palestinom i Libanonom.[173] Stav maronita, posebice vjerskih poglavara, zanimljiviji je utoliko što se u to vrijeme Vatikan, s kojim je ta zajednica sjedinjena, protivio židovskoj državnosti.

Prijedlog podjele Palestine i glasovanje u UN-u

UNSCOP je koncem kolovoza 1947. definirao prijedlog o podjeli Palestine na židovski i arapski dio. Taj prijedlog podržali su svi članovi osim predstavnika Jugoslavije, Irana i Indije, zbog čega je nazvan "Većinskim izvještajem". Te tri države su pak u "Manjinskom izvještaju" predložile da se na cijelome području Palestine uspostavi neovisna "federalna država" židovskih i arapskih područja. Predstavnici cionističkog pokreta prihvatili su većinski prijedlog, no ne i Arapi. Diljem arapskog svijeta podigli su se glasovi protiv "Većinskog izvještaja" uz pozive na džihad i krvoproliće. Hadži

171 O postupanjima židovske i arapske strane tijekom UNSCOP-ova obilaska Palestine vidi Morris, 2008:41-46.

172 Morris, 2008:45.

173 Morris, 2008:45-46.

Emin je i ovaj put otišao korak naprijed: on je odbacio i "Manjinski izvještaj" koji je nazvao "prikrivenom podjelom" kojom se ozakonjuje židovsko uporište u Palestini.[174]

Izvješće je još trebala prihvatiti Opća skupština Ujedinjenih naroda dvotrećinskom većinom. Glasovanje je zakazano za 29. studenoga 1947. Židovi su od države do države lobirali za prihvaćanje, uvjeravajući ih da je to jedino pravedno rješenje kako palestinskoga političkog problema tako i sudbine njihova naroda. Arapi su pak više od lobiranja pribjegavali prijetnjama i ucjenama. Podsjećali su na stotine tisuća Židova koji su živjeli u arapskom svijetu čija će sudbina biti ugrožena eventualnim prihvaćanjem plana podjele. Prijetnje krvoprolićem i džihadom u slučaju izglasavanja osnutka židovske države nerijetko su predstavljale okosnicu arapskog argumenta; neki su čak ukazivali na mogućnost da se njihov sveti rat rasplamsa u Treći svjetski.[175] Dan prije glasovanja u UN-u CIA je sastavila izvještaj u kojem upozorava da su arapske vlade pod snažnim ne samo nacionalističkim nego i religijskim utjecajem te da je vjerojatno kako će "neke religijske organizacije preuzeti inicijativu u organizaciji arapskog otpora u Palestini".[176] U istom dokumentu Muslimansko bratstvo *(Ikhvan)* je prepoznato kao glavni nositelj militantnoga religijskog fanatizma te da u slučaju proglašenja džihada "veliki muftija, kao vođa Vrhovnoga muslimanskog vijeća, može računati na složnu potporu svih članova *Ikhvana*, sigurnih da će poginu li na bojnom polju ući u Raj".[177]

U napetom ozračju, vođeni najrazličitijim motivima, od humanitarnih, preko ideoloških i imperijalnih pa do religijskih, 33 države su podržale prijedlog podjele, 13 ih je bilo protiv, 10 suzdržanih,

174 Morris, 2008:50.

175 Morris, 2008:61.

176 ORE 55:4.

177 Isto, str. 5. U nastavku izvještaja, autor donosi procjene brojnosti arapskih nomada (beduina), te ukazuje kako je njihova ratobornost proizvod kombinacije "religijskog fanatizma i entuzijatske privrženosti pljački, grabeži i razbojničkim pohodima".

dok je Tajland bio nenazočan.[178] Tako je prihvaćen “Većinski izvještaj” UNSCOP-a, a Rezolucijom 181 odlučeno je da će se u Palestini uspostaviti nezavisna arapska i nezavisna židovska država, koje će ući u ekonomsku uniju.

Izglasavanje podjele među palestinskim je Židovima izazvalo erupcije oduševljenja i euforije. Arapski svijet ostao je osupnut i zgrožen; nevjerica, očaj i razočaranje u mnogim su krugovima proizveli više letargije nego bijesa. Muslimansko bratstvo i islamski klerici tada su vjerojatno predstavljali najsnažniji protucionistički pokret u islamskom svijetu s jasnim i jedinstvenim ciljem, visokim stupnjem motivacije i fatalističkom odvažnosti. Već 2. prosinca, *uleme* s al-Azhara pozvali su na “globalni džihad u obranu arapske Palestine”.[179] Veliku slabost religijskog pokreta predstavljao je nedostatak organiziranosti, opremljenosti i međusobne povezanosti, što je opet bilo uzrokovano otvorenim ili latentnim neprijateljstvom ili barem dubokim nepovjerenjem koje je vladalo između religijskih pokreta, prvenstveno *Ikhvana* s jedne strane te političke elite arapskih režima i kraljevskih dinastija s druge. Muslimansko bratstvo, koje je već imalo ispostave diljem arapskoga svijeta, pokrenulo je narod na masovne prosvjede. U prosincu 1947. u Kairu su održani najveći prosvjedi u povijesti grada: sto tisuća ljudi slušalo je pozive Bratstva da se Palestina oslobodi krvoprolićem.[180] Bratstvo je predvodilo i prosvjede u Siriji i Libanonu. U Jemenu je u prosvjedima početkom prosinca ubijeno 75 Židova, u Bahreinu je jedna žena ubijena, a gotovo 70 Židova ranjeno je. Diljem arapskoga svijeta izbijali su pogromi u kojima su pljačkane i uništavane židovske kuće i sinagoge.

---

178 Velika Britanija bila je suzdržana. Suzdržana je bila i Jugoslavija kao jedina istočnoeuropska zemlja; sve su ostale glasovale u prilog Rezoluciji 181. Usprkos tomu, jugoslavenske su vlasti nakon osnutka izraelske države dopustile da se čehoslovačko oružje preko luke u Šibeniku šalje u Izrael. Protiv podjele bile su sve islamske države te Indija, Grčka i Kuba.

179 Morris, 2008:65.

180 T. Mayer: *The Military force of Islam* u Kedourie & Haim, 1982:108.

U Palestini je do 1947. uspostavljeno oko 25 ogranaka Bratstva s dvadeset tisuća članova.[181] No najautoritativnije tijelo među palestinskim Arapima još je bio Visoki arapski odbor, kojim je iz Kaira upravljao Hadži Emin. VAO je početkom prosinca proglasio trodnevni opći štrajk, koji je u jeruzalemskom Starom gradu prerastao u nasilne izgrede. No Hagana je ovaj put bila spremna: Ben Gurion i vodstvo Sohnuta očekivali su da će u slučaju po Arape nepovoljnog glasovanja u UN-u vođe palestinskih Arapa narod potaknuti na nasilne prosvjede. Većina nasilničkih napada na Židove koncem 1947. i početkom 1948. bila je zaustavljena. Kako su lokalni Arapi trpjeli i velike financijske gubitke zbog sukoba, među lokalnim su se stanovništvom sve glasnije čuli zahtjevi da se sa Židovima sklopi primirje. To se zbilo, između ostaloga, u Jafi, Gazi i Haifi, a prema nekim izvješćima lokalni su se Arapi nastojali dogovoriti sa Židovima i u Jeruzalemu, između ostaloga kako bi se zaštitili od židovskih kaznenih protuudara.[182]

Palestinski seljaci često su odbijali pružiti gostoprimstvo arapskim gerilcima; Wingateova strategija represalija protiv naselja u kojima teroristi pronađu utočište u donošenju te odluke sigurno je odigrala važnu ulogu. No osim toga, dio palestinskog stanovništva koji je pristajao uz političke stranke suprotstavljene Hadži Eminu, zbog čega je u prošlosti bio izložen nasilju Huseinija i njihovih pristaša, povukao se iz politike pa time i iz sukoba s cionistima. Kršćanski Arapi bili su osobito izloženi iznudama novca i nasilju te su mnogi od njih izlaz potražili selidbom u Libanon ili u SAD. U Libanonu je osnovana Arapska oslobodilačka vojska (AOV) za čijeg je vođu početkom prosinca 1947. postavljen Fevzija Kaukdžija. Kaukdžija, koji je također svjetski rat proveo u Berlinu, odavno je bio u zavadi s Hadži Eminom, koji je na čelo AOV-a želio postaviti člana svoje obitelji. Između arapskih skupina vladala je razjedinjenost pa je u prolje-

---

181 C. Tripp: *West Asia from the First World War* u Robinson, 2010:342.

182 Tal, 2004:45. Autor ukazuje na to da među Židovima nije postojala suglasnost glede pristajanja na primirje. Moše Dajan je, primjerice, zastupao mišljenje da će ono samo omogućiti Arapima utočište, opskrbu hranom i pregrupiranje.

će 1948. njihova borba protiv cionizma više nalikovala na ustanak s kraja 1930-ih nego na koordiniranu vojnu ofenzivu. Režimi okolnih arapskih država zazirali su jedni od drugih, kao i od džihadističkih skupina koje su se preko njihova područja kretale prema Palestini.[183]

Rat za neovisnost/al-nakba

Proglašenje izraelske države 14. svibnja 1948. Arapi su dočekali razjedinjeni, neorganizirani, međusobno nepovjerljivi i vođeni suprotstavljenim ambicijama. Trend izrazite arapske pučke potpore protucionističkom, sada već protuizraelskom vojnom djelovanju, nastavio se i nakon 14. svibnja. Arapske su vlade, ali i mnogi imućni Arapi – osobito pripadnici frakcija koje su bile u zavadi s Huseinijima te kršćani – štedljivo ulagali sredstva u rat. Novac i oružje pritjecali su slabije od dobrovoljaca, koji su opet mahom dolazili iz siromašnijih i slabije obrazovanih slojeva.[184] Jordanski kralj Abdulah mjesecima se kolebao glede rata sa Židovima; on je najvjerojatnije želio okupirati arapske dijelove Palestine bez sukobljavanja s Haganom i bez pokušaja zauzimanja područja koja su planom podjele pripala Židovima.[185] Uloga dobrovoljaca i džihadističke propagande među narodom u invaziji na Izrael osobito je važna u Egiptu, u kojem je *Ikhvan* već bio duboko ukorijenjen u društvu i prema nekim navodima već imao stotine tisuća sljedbenika. Egipatski premijer Mahmud Nukraši isprva se protivio obuci i naoružavanju njihovih dobrovoljaca, za koje je Hasan el-Bana tvrdio da ih ima deset tisuća, iz straha da se Bratstvo ne okrene protiv egipatskih vlasti. Premijer tada još nije bio odveć sklon ni upućivanju Egipatske vojske u rat u Palestini. No u ožujku 1948. predomislio se te je dopustio uvježbavanje dobrovoljaca Bratstva u egipatskim vojarnama. Dobrovoljci su ideju džihada prenijeli na regularnu vojsku i časnike, a njihova

---

183 Tisuće dobrovoljaca koji su iz zemalja Magreba krenuli u džihad u Palestinu uhvaćeni su u Libiji, kojom je upravljala Britanija, i Egiptu, te su vraćeni kući (Morris, 2008:85).

184 Morris, 2008:84-85.

185 Više o Abdulahovim dvojbama vidi u Morris, 2003.

uvjerenost u laku pobjedu s vremenom je prešla i na neke članove vlade. Egipatsko uključenje u rat 1948. tako se može smatrati izravnim plodom džihadističke kampanje Muslimanskog bratstva.[186] Usprkos tomu, samih boraca Bratstva bilo je malo, vjerojatno ne više od nekoliko stotina.[187] Prihvate li se navodi o brojnosti Bratstva kao vjerodostojni, nedostatak volje članstva da krenu u sveti rat i islam obrane od cionizma predstavlja zagonetku.

Članovi Muslimanskog bratstva ulazili su u Palestinu i prije početka međunarodnog sukoba. Egipatske snage ih u tome nisu sprječavale, a nisu ni Britanci, iako su prigovarali zbog njihovih infiltracija.[188] Kad je 15. svibnja 1948. započeo sveopći arapski napad na Izrael, Bratstvo je bilo aktivno na promidžbi ideje džihada, a njihov najveći doprinos bio je u stvaranju ozračja sigurne pobjede nad Židovima u dijelu arapskih postrojba koje su bile izložene njihovu utjecaju. Ipak, načelno, vojnici arapskih armija nisu bili odveć motivirani za rat; uglavnom puno manje od boraca *jišuva*. Osjećaj solidarnosti s palestinskim Arapima nije postojao kao značajniji motivirajući čimbenik, kao ni osjećaj neposredne ugroženosti od novoproglašene židovske države. U motivirajućim govorima Arapa opetovano se pojavljuje tema džihada i mučeništva. Kralj Abdulah, koji je usprkos ranijim obećanjima danima Goldi Meir, u ponoć s 14. na 15. svibnja s Arapskom legijom prešao rijeku Jordan i započeo invaziju istočnoga dijela Palestine, obratio se pred polazak vojnicima: "Onaj koji pogine bit će mučenik, a onaj tko ostane živ radovat će se jer se borio za Palestinu... Sjetite se džihada i mučeništva vaših pradjedova."[189] Pozivanje na sveti rat ohrabrivalo je

186 T. Mayer: *The Military force of Islam* u Kedourie & Haim, 1982:111.

187 Tal procjenjuje da je boraca MB-a s vremenom bilo gotovo dovoljno za jednu bojnu (Tal, 2004:70).

188 Prvi veći napad Bratstvo je izvršilo 10. travnja 1948. na židovsko naselje Kfar Darom, koje je bilo smješteno u "pojasu Gaze", ali naselje je tada obranjeno.

189 Abu Nowar: *Jordanian-Israeli War 1948-1951* u Morris, 2008:209. Isti autor, koji je bio prijatelj kralja Abdulaha i sudionik rata 1948. spominje kako ga je majka ispratila u rat iz Amana riječima: "Bog bio s tobom, sine moj. Ne vraćaj se. Mučeništvo, sine moj!" (Isto, str. 210.)

vojnike, no impliciralo je i da se bore za božanske ciljeve i da je Bog na njihovoj strani. To uvjerenje, skupa s fatalizmom koji je uvijek u određenoj mjeri prisutan u islamskom svjetonazoru,[190] vjerojatno je pridonijelo slaboj pripremljenosti arapskih vojnika i časnika. O političkim razlozima koji su stajali iza nje poznato je više pojedinosti. Važan čimbenik te nepripremljenosti treba potražiti u njihovu nesudjelovanju u borbama u Drugom svjetskom ratu i kolebljivoj lojalnosti Saveznicima. Arapi tako nisu stekli ratno iskustvo, a Britanci nisu ustrajali na njihovu novačenju, nisu obučavali njihov časnički kadar i nisu opremali njihove vojske zbog opasnosti da se odmetnu i svrstaju uz sile Osovine. Iznimka je bila jordanska Arapska legija koja je sudjelovala u svrgavanju pronacističke iračke vlade i na čiju su lojalnost Britanci mogli računati tijekom cijeloga rata. No arapski vojnici koji su se u njoj borili nisu udovoljavali vojničkim standardima Britanske vojske. Konfuzija i neodgovornost koji su vladali među njima izluđivali su britanske časnike koji su zapovijedali Arapskom legijom. Glubb-paša je u memoarima zapisao kako su jordanske postrojbe sa slavljem išle prema Palestini, a vozila su ukrašavali granjem i cvjetovima oleandra: “Ta procesija više je nalikovala na karneval nego na vojsku koja ide u rat.”[191] Abdulah je pak nedugo nakon ulaska u Palestinu, usprkos obećanju Britancima da Sveti grad neće biti njegov ratni cilj, poveo vojsku na Jeruzalem.[192]

Egipatska vojska ispraćena je uz slična obećanja o božanskoj pomoći i sigurnoj pobjedi. Rektor al-Azhara Muhamed Mahmud

---

190 Arapski je svijet, Ajamijevim riječima, “kultura koja je uvijek svijet promatrala kroz veliku mjeru fatalizma” (Ajami, 1976:444).

191 Glubb-paša u Morris, 2008:209.

192 Abdulah je Britancima obećao da neće napadati Jeruzalem, koji je trebao biti stavljen pod međunarodni nadzor i upravu. No nedugo nakon početka rata, Arapska se legija umiješala u rat Hagane i lokalnih Arapa, koji su bili u defenzivi i pred opasnošću da izgube Stari grad. Za Abdulaha je gubitak *al-haram al-šarifa* bio religijski, ali i emocionalno (ondje su bili sahranjeni njegov otac i brat) nezamisliv, dok bi osvajanje tih svetišta njegovu kraljevinu učinilo religijski drugom po važnosti u islamskom svijetu. Glubb-paša suglasio se s tim kršenjem sporazuma i napadom na grad, ali iz strateških razloga: kad bi Izraelci ovladali gradom i cestom prema Jerihonu, njegove bi postrojbe sjeverno i južno od grada ostale u poluokruženju i razdvojene.

Šinavi postrojbe je ohrabrio riječima da će u džihadu koji je pred njima "stotinu vas poraziti tisuću nevjernika".[193] To je obećanje malo značilo vojnicima, čiji su časnici rat vidjeli kao "politički", vjerojatno isto kao i državni vrh te su na bojišnicu poslani nespremni, neopremljeni, bez logistike, cilja i motiva. Osobit nedostatak predstavljalo je nepoznavanja neprijatelja o kojem su kružile mitske priče kako raspolaže električnim kulama koje se podižu iz zemlje, iz kojih Židovi pucaju po Egipćanima te se opet spuštaju pod zemlju.[194] Iračka je vlada odluku o invaziji na Palestinu navodno donijela zbog pokolja nad Arapima u Der Jasinu[195] i drugdje, ali i "zato što je javno mnijenje u Iraku ustrajalo na tome da se poduzmu neki koraci".[196] Vjerojatni glavni ratni cilj iračkih postrojba bio je naftovod koji je iz sjevernog Iraka preko Galileje vodio do luke u Haifi. Kažem "vjerojatni", jer je iračka invazija, kao i sirijska, bila konfuzna, a kretanja njihovih postrojba nisu ukazivala na postojanje jasnih ciljeva i promišljenih strategija. Prema nekim izvorima, Irak i Sirija su skupa imali za cilj osvojiti Tiberijadu.[197] S obzirom na sirijske proklamirane ambicije uključivanja Palestine u granice Velike Sirije to je, ukoliko je bilo točno, predstavljalo značajno smanjenje ambicija, ali i njihovo usklađivanje s objektivnim mogućnostima, opremljenosti i brojnosti Sirijske vojske.

Libanonska je vojska trebala sa sjevera napasti Izrael i priobaljem prodirati prema Haifi. No, 14. svibnja, dva maronitska kršćanina na čelnim mjestima države i vojske, predsjednik Bišara el-Khuri i načelnik glavnog stožera general Fuad Šihab, donijeli su odluku da Libanon neće sudjelovati u ratu. Parlament je njihovu odluku isti

193 Morris, 2008:232.

194 Khalidi, 1973:10-11.

195 Pokolj u Der Jasinu i Abdulah je izdvojio kao događaj zbog kojeg je odlučio umiješati se u rat. No s obzirom na uobičajenu razinu pokazivanja obzira prema sudbini arapskih sunarodnjaka od strane arapskih režima, ovaj argument ne odiše vjerodostojnošću.

196 Morris, 2008:245.

197 Izjava britanskog ministra u Damasku od 18. svibnja 1948. u Morris, 2008:253.

dan potvrdio.[198] Libanonski kršćani, kao i šijiti iz južnog Libanona, odbili su sudjelovati u džihadu protiv Izraela. U sljedećih nekoliko desetljeća i jedni i drugi su u određenom omjeru surađivali s Izraelcima, sve dok početkom 1980-ih glavna politička snaga među libanonskim šijitima nije postala "Alahova partija" Hezbalah. Hezbalah je nadahnuće i opremu dobivao od teheranskoga Homeinijeva režima, koji je 1979. ovladao većinski šijitskim Iranom. Iz Libanona je ipak na Izrael krenulo nekoliko stotina dobrovoljaca, među kojima su bili i "jugoslavenski". Oni su zauzeli selo Malikiju i držali ga nekoliko tjedana, što je bio jedini vojni uspjeh libanonskih postrojba u ratu. Libanonske paravojne postrojbe iz Galileje su se iz rata 1948. vratile kući nakon kratke izraelske vojne operacije protiv njih.[199] Ipak, njihovo djelovanje, kao i minobacački napad regularne vojske na kibuc Hanitu bili su povod da Radio Beirut objavi kako je Libanon napao Izrael. Libanon se time pridružio arapskoj medijskoj promidžbi svojih ratnih uspjeha. Stanje u Palestini arapskoj je javnosti prikazivano vrlo varljivo: novine su pisale o židovskom uzmicanju i arapskim napredovanjima prema Tel Avivu i Haifi. Na bojišnici, pak, arapske su vojske polučile malo uspjeha, osim jordanske Arapske legije, a do početka lipnja mnoge su njihove postrojbe bile potpuno iscrpljene i bez dovoljno hrane i strjeljiva. Mnoge izraelske jedinice, osobito u opkoljenim enklavama, bile su u sličnoj situaciji pa je Izraelska vlada spremno podržala jednomjesečno primirje koje je predložio UN-ov švedski posrednik Folke Bernadotte. I arapski su režimi bili spremni podržati primirje, no njih su možda više od stanja na bojišnici mučile druge brige. Svi su zazirali s jedne strane od vlastitoga naroda, koji bi pristajanje na primirje sa Židovima, u trenutku kad su ovi, kako je narod mislio, bili stjerani između arapskih vojski i mora, protumačili kao izdaju, a s druge strane ostalih arapskih režima koji bi ga

198 Morris, 2008:258.

199 Winslow, 2005:92-93.

mogli protumačiti kao izraz slabosti i malodušja.[200] Pregovori oko prvoga primirja su, možda više od samoga uključenja u rat, pokazali koliko su arapski lideri radikalnom retorikom, ustupcima ulici i međusobnim huškanjem u rat sami sebe doveli u šah-poziciju. U nekoliko narednih desetljeća, slična špranca postupanja puno će se puta ponoviti: arapske vojske napast će Izrael, mediji će ushićivati javnost vijestima o borbama u predgrađu Tel Aviva, a crta bojišnice u stvarnosti će se približavati njihovim glavnim gradovima.

Prvo četverotjedno primirje Izraelci su iskoristili za opremanje, obučavanje i preustroj vojske koja je iz Hagane prerasla u IDF, Izraelske obrambene snage. Arapi, među kojima se sve više osjećala malodušnost i bezvoljnost,[201] uglavnom su povećavali broj vojnika (Egipćanima su se tijekom primirja pridružile sudanske postrojbe), ali ne i njihovu borbenu spremnost i opremljenost. Morris prenosi predviđanje jednoga britanskog časnika iz Haife, koje se pokazalo točnim: Židovi će, prema njemu, četiri tjedna primirja "iskoristiti za vojnu obuku i reorganizaciju, a Arapi će ih protratiti na zavade oko buduće podjele plijena".[202] Kad je u srpnju nastavljen rat, izraelska se nadmoć vidjela na gotovo svim bojišnicama, osobito u središnjim i sjevernim krajevima zemlje. Nesloga i konfuzija[203] među arapskim vojskama nije bila ništa manja nego prije primirja. Izraelska je vojska u Galileji nailazila na sve slabiji otpor Arapske oslobodilačke vojske pa je krenula i prema Kaukdžijinu stožeru u

---

200 Morris, 2008:266. Morris prenosi izvješće britanskog ministra u Bagdadu MVP-u u kojem prepričava riječi kraljevskog namjesnika koji očajnički tvrdi da si Iračani ne mogu dopustiti da ih poraze Židovi; u pitanju je arapska čast (str. 263).

201 Vidi, primjerice, Naserov opis stanja egipatske vojske, koja je bila demotivirana "mitom o političkom ratu", dok je "druga strana zujala aktivnostima u svakom detalju suprotnima stanju u kojem smo mi bili" (Khalidi, 1973:17). Na drugome mjestu Naser citira nekog vojnika koji je mislio da je vojska na redovitim godišnjim manevarskim vježbama (str. 18-19).

202 Morris, 2008:267.

203 Naser u memoarima navodi kako su Sudanci osvojili židovsko naselje Beit Duras, što su Egipćanima trebali dojaviti ispaljivanjem zelene signalne rakete. No umjesto zelene ispalili su crvenu, na što je egipatsko topništvo raspalilo po njihovim položajima i natjeralo ih na povlačenje. Židovi su potom "jednostavno opet ušetali" u naselje (Khalidi, 1973:23).

Nazaretu. Lokalno muslimansko stanovništvo se u redove Kaukdžijine vojske uključivalo uglavnom bez entuzijazma, a pristaše Huseinijevih su se razbježali. Lokalni Druzi i arapski kršćani tražili su način izbjegavanja sukoba pa su se neka sela s IDF-om dogovarala kako da budu sporazumno "osvojena". Nazaret, čije kršćansko stanovništvo ni prije rata uglavnom nije bilo neprijateljsko prema *jišuvu*, zauzet je gotovo bez borbe. Ben Gurion je izdao oštru zapovijed protiv oskvrnuća kršćanskih samostana i crkava; džamije u toj zapovijedi nije spomenuo.[204] Iz grada su izbjegli uglavnom muslimani, dok su preostali građani radosno dočekali odlazak Kaukdžijinih četa i Iračke vojske, iako su strepjeli i od Židova o čijim su brutalnostima kružile jezive priče.[205] Nakon pada Nazareta Kaukdžijina je vojska pretrpjela daljnje gubitke i bila prisiljena stožer izmjestiti u Libanon. Iz mnogih osvojenih sela stanovništvo je pobjeglo ili je protjerano; Izraelci su poubijali neke Arape koji su sudjelovali u ubojstvima Židova, ali i neke civile i ratne zarobljenike. Druzi pak ne samo da su ostali u svojim selima nego su im Izraelci dopustili i da zadrže oružje.

Koncem srpnja proglašeno je novo primirje, koje je trajalo do 15. listopada. CIA u izvješću od 27. srpnja kao prijetnju tome primirju kod Izraelaca vidi ekstremiste Irguna i Lehija, a kod Arapa narod, koji će ustati protiv primirja što su ga prihvatili vođe.[206] Židovske ekstremističke skupine tijekom lipanjskog primirja sukobile su se s IDF-om zbog broda *Altalena* te su raspuštene, a njihovi borci, osim u Jeruzalemu, razmješteni su po postrojbama regularne vojske.[207] No ono pokazuje još jednu sliku Bliskoga istoka koja se

204 Morris, 2008:281.

205 O stavu nazaretskog stanovništva prema smjeni vlasti izvijestila je Obavještajna služba IDF-a (Morris, 2008:281). Izraelske su vlasti zaštitile stanovništvo od nekih zapovjednika koji su ih htjeli protjerati pa se u gradu uskoro stanje normaliziralo. Usprkos tome, muslimansko se stanovništvo nastavilo iseljavati.

206 ORE 38-48:2.

207 Sukob oko *Altalene* umalo je rezultirao židovskim građanskim ratom, što je Begin spriječio donijevši odluku o rasformiranju svojih paravojnih postrojba. Irgun i Lehi u srpnju su postojali još samo u Jeruzalemu, koji nije bio dio izraelske države pa se

dugo neće promijeniti: zaprjeku miru među Židovima predstavljaju radikalne skupine, nerijetko u sukobu sa službenom vlasti; zaprjeku miru među Arapima predstavlja narod. U nastavku izvješća navodi se kako su arapski narodi uvjereni u pobjedu i kako bi u slučaju produljenja primirja mogli ustati protiv svojih režima, koji će pak radi vlastitoga preživljavanja obnoviti ratne operacije. Osobitu opasnost CIA vidi u mogućem rušenju arapskih režima: u tom slučaju Arapi će nastaviti s ratom i pretrpjeti težak poraz, nakon kojeg će prekinuti odnose sa Zapadom i doći pod okrilje SSSR-a.[208] No to se nije dogodilo; u izvješću od 31. kolovoza CIA piše da su arapske vlade "relativno uspješno održale red u svojim zemljama proglasivši izvanredno stanje", ali i da "strah od reakcije naroda i dalje sprječava svaku arapsku vladu da prizna židovsku državu ili da s njom pregovara".[209]

Nastavak rata u listopadu 1948. obilježilo je daljnje širenje izraelskoga područja. Izraelske su postrojbe čak prodrle na teritorij Libanona i osvojile nekoliko sela; dio mještana zatražio je da ih Izrael anektira.[210] Iz mnogih galilejskih mjesta Izraelci su protjerali stanovništvo, no zapovjednici postrojba bili su u nedoumici trebaju li prema kršćanima pokazivati više naklonosti nego prema muslimanima.[211] Obzirnost prema kršćanima je, sudeći po odlukama donesenima nakon osvajanja Nazareta, odigrala ulogu u izraelskom postupanju prema domicilnom stanovništvu i u drugim mjestima u Galileji. No, ni jedna strana nije imala interesa naglašavati slučaje-

---

dogovor Ben-Guriona i Begina na njih nije odnosio. I te su postrojbe raspuštene nakon što su pripadnici Lehija u jesen 1948. u Jeruzalemu ubili Bernadottea. Aktivisti Irguna osnovali su političku stranku *Herut*, iz koje je kasnije, skupa s još nekim strankama, nastao *Likud*.

208 ORE 38-48:2-4.

209 Addendum to ORE 38-48:2-4.

210 Morris, 2008:344.

211 Morris navodi da nije postojala središnja zapovijed glede odnosa prema različitim vjerama, kao ni prema protjerivanju stanovništva. Tako je iz nekih mjesta stanovništvo protjerano, a iz nekih nije; negdje su Izraelci pokazivali sklonost prema kršćanima, dok su ih na drugim mjestima tretirali kao i muslimane (Morris, 2008:346).

ve izraelskoga blažeg postupanja prema kršćanima nego prema muslimanima. Glubb-paša izraelsku "daleko manju okrutnost" prema stanovnicima Galileje u kojoj je "većina Arapa ostala" nego prema Arapima u priobalju i okolici Tel Aviva tumači manjom strateškom prijetnjom koju je ta brdovita pokrajina predstavljala izraelskoj sigurnosti.[212] Arapske su države početkom 1949. u tajnosti započele razgovore s Izraelom o trajnom primirju. Između veljače i srpnja 1949. Izrael ga je sklopio sa svim susjednim arapskim zemljama, ali ni jedna nije priznala pravo židovskoj državi na postojanje.

Sukobi i ratovi do 1967.

Arapske su države iz prvoga arapsko-izraelskog rata izašle kao što su u njega i ušle – razjedinjene. Sramotni i neočekivani poraz "ne od moćnih imperijalnih sila, nego od prezrenih i poznatih Židova"[213] izazvao je diljem arapskoga svijeta šok i nezadovoljstvo među narodom i vojnim časnicima, što je dovelo do pada nekoliko režima. Zapovjednik sirijske vojske Husni el-Zaim, nezadovoljan vođenjem rata, izveo je u travnju 1949. državni udar te svrgnuo predsjednika i premijera.[214] Jordanskoga kralja Abdulaha 1951. ubio je Palestinac po nalogu Hadži Eminovih rođaka,[215] u Jeruzalemu, dok je ulazio u džamiju el-Aksu Egipatski kralj Faruk svrgnut je 1952. u državnom udaru koji su predvodili Gamal Abdel Naser i drugi vojni časnici, a 1958. vojska je dokinula hašemitsku kraljevinu u Iraku. Novi režimi nisu donijeli novu politiku prema Izraelu. Tijekom 1950-ih arapska je politika odražavala "dosljedan nastavak arapskih stajališta od prije 1948".[216] Uništenje Izraela bilo je zadan, objavljen i najvažniji vanjskopolitički cilj. Tijekom 1950-ih

212 Glubb, 1954:553.

213 Lewis, 1968:332.

214 Iste godine su se u Siriji dogodila još dva vojna državna udara.

215 Mowat, 1959:182.

216 Harkabi, 1977:5.

i 1960-ih dva fenomena obilježila su arapsko-izraelski sukob. Prvi je bio pokušaj političkoga ujedinjavanja Arapa koji je predvodio Naser. Drugi je bila pojava arapskih gerilaca *fedajina*.[217]

Naser i pokret panarabizma

Dvije godine nakon svrgavanja monarhije na vlast u Egiptu došao je Gamal Abdel Naser (1918. – 1970.). Iste je godine Muslimansko bratstvo pokušalo na njega izvršiti atentat, nakon čega je zabranjeno. Godine 1956. Naser je donio novi Ustav kojim je islam proglašen državnom religijom, a on je postao predsjednikom Republike. Glavna značajka njegove političke karijere bilo je nastojanje da se Egipat gospodarski i vojno osnaži te da se iz arapskoga svijeta uklone ostatci kolonijalizma, među koje je spadala i njegova razjedinjenost. Naser je, kao časnik koji je sudjelovao u prvom arapsko-izraelskom ratu, smatrao da je glavni razlog egipatskoga poraza bila nesposobnost režima koji se u rat upustio nepripremljen, a trgovinu oružjem prepustio potkupljenoj kraljevoj kliki čije je neispravno oružje "učinilo neplodnima gorke žrtve Egipatske vojske, koja bi u protivnom osigurala pobjedu".[218] Kao jednoga od tri glavna neprijatelja naroda označio je Muslimansko bratstvo, za koje je ustvrdio da ne postupa u skladu s istinskim naučavanjem islama:

> Reakcionarne religijske skupine poput Muslimanskog bratstva niti su autentično političke niti su autentično religijske. Njihov je krajnji cilj moć, a kako bi ga postigle pribjegavaju metodama suprotnima duhu islama i duhu vremena. Islam proizlazi iz sveobuhvatne filozofije koja nikad ne zanemaruje različite ljudske osjećaje i želje. U tom smislu, islam nije samo humanitaran, nego i savitljiv i trpeljiv. On ima svoja sveprisutna načela – primjenjiva na vrijeme i mjesto te obzirna prema pravima čovjeka. On osuđuje netrpelji-

217 Više o značenju riječi i konceptu vidi u Lewis, 1988:74-75.

218 Nasser, 1955:202.

vost, terorizam, predrasude i organiziranu mržnju. Njegova učenja srž su istinske demokracije.[219]

Naserovo pozivanje na "duh islama i duh vremena" ukazuje na začetak nove misli u arapskoj politici. Njome načela izvornoga islama nisu zanemarena, ali otvara se prostor za prilagodbu metoda njihove primjene, a osobito za njihovo kombiniranje s drugim idejama. U Naserovoj političkoj misli prepoznaju se načela poveziva s ranoislamskim pričama o arapskom jedinstvu, velikim bitkama, junaštvu i časti. Možda zato, Naser je uništenje Izraela vidio kao ishod jednoga koordiniranoga, golemoga, spektakularnog udara, kojim će se Bliski istok preurediti u skladu s njegovim "prirodnim" načelima, među kojima židovska vojna nadmoć predstavlja grubu i nužno efemeralnu anomaliju. U postizanju toga cilja nije bilo mjesta za "inkrementalizam":[220] arapski se svijet morao ujediniti i osnažiti, "lokalne različitosti i dinastijska suparništva" prevladati te raskrinkati "izvanjske sile koje konspiriraju protiv nas".[221] U prilog Naserovim tvrdnjama o međunarodnim urotama poslužio je rat iz 1956. Egipat je i tada pretrpio poraz od Izraelaca, koji su stigli sve do Sueskog kanala, no taj poraz za razliku od prethodnoga nije izazvao nikakve prosvjede niti je ugrozio režim. Razlog je jedno-

219 Nasser, 1955:209.

220 Za razliku od Nasera tuniški predsjednik Habib Bourguiba već je 1965. zagovarao da se Izrael najprije izvrge pritisku vraćanja na granice predviđene planom podjele iz 1947., a potom da se poduzmu koraci u skladu s izraelskim odgovorom. Naser je to odbio tvrdeći kako bi stupnjevit pristup uništavanju Izraela podrazumijevao opasnost od kompromisa (Harkabi, 1977:10). No Lewis je 1968. vjerovao kako je Bourgibua bio spreman prihvatiti postojanje Izraela (Lewis, 1968:334).

221 Nasser, 1955:210. Izvanjske konspiracije, ponajprije cionističke i imprijalističke, postat će jedna od glavnih tema arapskoga Bliskog istoka, o čemu više vidi u Pipes, 1998. Cionističko tajno djelovanje tema je i Hamasove Povelje u čijem se članku 28. tvrdi da se cionizam "ne usteže od podlih i gnusnih načina ostvarenja svojih požuda. U svrhu infiltriranja i špijuniranja, uvelike se oslanja na tajne organizacije koje je uspostavio, poput masona, Rotary i Lions klubova i drugih špijunskih udruga. Sve te tajne organizacije, od kojih su neke vidljive javnosti, djeluju u korist cionizma i pod njegovim vodstvom te nastoje uništiti društva i njihove vrjednote, dokinuti odgovornost, uzdrmati vrline i iskorijeniti islam. On stoji iza raspačavanja droga i svih vrsta opijata u svrhu nametanja svoje kontrole i ekspanzije" (Stav, 2001:401).

stavan: on je prikazan kao poraz od strane Engleske i Francuske, a ne poraz od strane Židova.[222] Egipat i Sirija su 1958. osnovale Ujedinjenu Arapsku Republiku koja je trebala biti jezgra daljnjega arapskog ujedinjavanja. No UAR je nužno od začetka bio i čimbenik razjedinjavanja: Jordan je Uniju vidio kao prijetnju te je s Irakom, kojim je tada još vladao hašemitski kralj Faisal II., iste godine osnovao Arapsku Federaciju. Libanonski kršćani predvođeni predsjednikom Kamilom Šamunom u UAR-u su prepoznali ekspanzionističke ambicije Sirije i povećanu političku moć ujedinjenih muslimana. U Libanonu su izbili oružani sukobi kršćana i sunitskih muslimana, pri čemu je UAR oružjem i borcima pomagao sunite. (Istodobno su sirijski kršćani podržavali stranku Ba‘ath, zagovornicu ujedinjavanja.) Početkom 1960-ih posthašemitski Irak i Sjeverni Jemen su se politički približavali Uniji, ali Sirija je 1961. nakon vojnog udara iz nje istupila pa se taj projekt s vremenom urušio.

Američki je arabist Badeau u članku iz 1959. naveo da je zamjetna odsutnost izravnog utjecaja islama na državu, društvo i pojedinca te kako u privremenom ustavu UAR-a nije pisalo da je islam "državna religija". No, on nastavlja: "iako se islam ne spominje u ustavu, to ne znači da je on prestao biti djelatan u umovima i ideologijama onih koji upravljaju UAR-om, a da ne govorim o [ulozi islama među] masama."[223] Badeauova analiza otkriva nepostojanje islama kao vidljivo prisutnoga kreatora društvenih zbivanja, zbog čega su neki analitičari čak predviđali "ubrzano propadanje islamskoga utjecaja na Bliskom istoku." On sam ipak oprezno ukazuje na "povijesne i psihološke utjecaje koji duboko, iako suptilno, djeluju na živote suvremenih muslimanskih zajednica čak i kad oslabi izvanjsko pridržavanje religijskih propisa".[224] Kao najjasniji znak slabljenja uloge islama Badeau označava nestajanje

222 Lewis, 1968:333. Lewis također navodi kako je osim činjenice da su Egipat napale tri države te ga vojno porazile, Egipat iz toga rata izišao kao politički pobjednik.

223 Badeau, 1959:62.

224 Isto.

ideje panislamizma, koju je zamijenio nacionalizam. Nacionalni interesi postali su glavna upravljačka snaga bliskoistočnih zemalja u međunarodnim odnosima u kojima se čini da one “ne prave razliku između muslimanskih i nemuslimanskih susjeda”. Badeau kao primjer navodi srdačan odnos Turske i Irana prema Izraelu, ne povezujući tada snažnu sekularizaciju spomenutih društava s fenomenom te srdačnosti. Nacionalizam je diljem Bliskoga istoka postao toliko važan politički i društveni čimbenik, da Badeau čak opaža kako islam sve više postaje njegov “sluga”. On čak s određenom zabrinutošću gleda na nedostatak “suvremene reinterpretacije muslimanske misli”, zbog čega se nameću druge vrijednosti pa je opasnost od ekstremnoga nacionalističkoga ili komunističkog popunjavanja nastale praznine po njegovu mišljenju neposredna. Njegovi će se strahovi pokazati djelomice opravdanima; sovjetsko podržavanje Naserova režima i socijalističke stranke Ba‘ath koja je 1966. državnim udarom osvojila vlast u Damasku vodilo je upravo u tom smjeru. Osim toga, on pomalo proročki opaža i da postoje pokreti poput Muslimanskog bratstva, koji traže da se moderna država ustroji na islamskim temeljima te kakva god uloga islama bila u političkim strukturama društva, on “među masama zasigurno nije politički mrtav”.[225] Sirijska stranka Ba‘ath to je naučila nakon što je u svibnju 1967. u vojnom časopisu objavljen članak protiv religije: došlo je do protürežimskih demonstracija, koje su pokazale “da najveća privrženost naroda još uvijek pripada islamu”.[226] Vlast je za objavljivanje članka optužila CIA-u.

I jedan od najvećih židovskih orijentalista i stručnjaka za povijest arapsko-židovskih odnosa Goitein, u knjizi iz 1955., priznao je kako za budućnost arapsko-izraelskih odnosa nejasnim i nerazjašnjenim ostaje jedno područje: područje religije. On ukazuje na to kako je razina religioznosti među *felahima* nepoznanica, a da njegovo dvadesetpetogodišnje iskustvo uglavnom iz Palestine man-

225 Isto, str. 69.

226 Lewis, 1968:327.

datnog razdoblja ukazuje na veliku razinu njihove "najblaže rečeno nezainteresiranosti". Ipak opaža kako je nedvojbeno da "islam predstavlja društvenu silu kojoj se nitko ne usuđuje prkositi – što se, naravno, ne može reći za judaizam u Izraelu". I Goitein opaža aktivnosti Muslimanskog bratstva te veli da su njihove ideje o ratovanju dok se cio svijet ne pokori islamu "neprivlačne", ali znakove duhovnoga pomlađivanja islama vidi u njihovim raznovrsnim socijalnim programima.[227] Malo je tko tada mogao pretpostaviti kako će upravo socijalni programi Bratstva stvoriti bazu preko koje će pokret pola stoljeća kasnije započeti demokratska osvajanja političkih pozicija, bez promjene radikalnih religijskih načela kao svoga političkog programa.

Šestodnevni rat i njegove posljedice po arapski svijet

Šestodnevni rat je za arapski svijet predstavljao "prvi trenutak istine"[228] u modernoj povijesti. S njime je započelo repozicioniranje i jačanje političkog islama u odnosu na nacionalizam i sekularizam. Taj će proces trajati godinama i pravu snagu pokazati tek sredinom 1980-ih nakon što arapski svijet pogodi ekonomska kriza, a dio arapske mladeži nadahnuće otkrije u Iranskoj islamskoj revoluciji iz 1979. Islamske su zemlje i prije trpjele vojne poraze, ali vojni poraz takvih razmjera kakav se zbio u lipnju 1967., i to od židovske ruke, predstavljao je civilizacijski šok, a osvajanje *haram al-šarifa* i religijski, iako su ga Izraelci promptno vratili islamskom vakufu na upravljanje. Za organizacije poput Muslimanskog bratstva i radikalne klerike rat je predstavljao kvalitetan i uvjerljiv argument za kritiziranje vladajućih arapskih režima. Tumačenje poraza[229] kao ishoda zanemarivanja "borbe za religijsko vjerovanje"[230] podrazu-

---

227 Goitein, 1955:228-229.

228 Ajami, 1997:141.

229 Sama riječ *poraz* predstavljala je tabu pa je arapski tisak za rat iz 1967. uglavnom koristio riječ *naksa* – nazadovanje (Lewis, 1968:334).

230 www.memri.org/bin/opener.cgi?Page=archives&ID=SP24601; vidi poglavlje *Preparation For Jihad* (pregledano 7. 6. 2004.).

mijevalo je da će pobjedu nad židovskom državom donijeti vraćanje islamskim načelima i zapovijedima šerijata.[231] Među islamskim teolozima koji su kao rješenje palestinskog pitanja vidjeli džihad bio je i Abdulah Azzam, Palestinac rođen 1941. u blizini Dženina. On je 1967. prebjegao u Jordan i pridružio se PLO-u, ali kad je razumio da većina boraca protiv Izraela rat vide kao revolucionarni, a ne kao vjerski, posvetio se vjerskim studijima na al-Azharu nakon kojih je predavao na sveučilištima u Jordanu i Saudijskoj Arabiji.[232] Početkom 1980-ih preselio je u Pakistan i nastavio predavati na sveučilištima, a prelazio je i u Afganistan gdje je sudjelovao u džihadu protiv Sovjeta te je do pogibije 1989. organizirao dobrovoljačke kampove. Smatra se najpoznatijim Palestincem među akterima globalnog džihada.[233]

Među Arapima su nakon rata "razbijene iluzije glede uloge arapskih država" što je rezultiralo izrastanjem Palestinaca u važan, s vremenom i najvažniji politički čimbenik.[234] Arapske su države promijenile i strategiju: nakon 1967. to više nije bilo uništenje Izraela u jednom vojnom udaru, nego slabljenje Izraela u fazama. U takvoj strategiji, koja je podrazumijevala i političko slabljenje Izraela u međunarodnim kontekstima, tijekom 1970-ih i 1980-ih sve više prostora pripadalo je arapskim skupinama, poput PLO-a koji je osnovan 1964. i Narodnoj fronti za oslobođenje Palestine osnovanoj 1967. Te skupine postaju i glavni nositelji vojnih ope-

---

231 "Kad bi samo muslimani primijenili zapovijed svoga Gospodina i proveli šerijatsku zapovijed [...] u samo tjedan dana Palestina bi bila potpuno očišćena od Židova" (Azzam, 1980:36).

232 Abdulah Azzam (1941. – 1989.) prvi je vođa al-Kaide i Bin Ladenov mentor. Nakon sovjetske invazije na Afganistan objavio je *fetvu* o obrani muslimanskih zemalja u kojoj je muslimane koji žele sudjelovati u džihadu pozvao da prvenstveno dođu u Afganistan, no Palestinu je nazvao "najistaknutijim islamskim problemom" (Azzam, 1980:23). Azzam je u svojim spisima podsjećao na religijsku obvezu vraćanja okupiranih zemalja poput Palestine, koje su nekad bile dio islamskoga područja (vidi npr. Azzam, 1988:12).

233 Martin Kramer, *Hamas: "Glocal" Islamism* u Gold, Yaalon, Shapira *et al.*, 2007:64-65.

234 A. S. Klieman: *The Arab States and Palestine* u Kedourie & Haim, 1982:119-137.

racija protiv židovske države, no njihova je ideologija prvenstveno revolucionarna, a ne islamistička. Arapski Palestinci postaju etnička skupina, a njihova tragična izbjeglička sudbina jedno od glavnih sredstava delegitimiranja židovske države u svijetu.

Gerilsko ratovanje protiv Izraela

Do 1960-ih uloga palestinskih Arapa u panarapskoj borbi protiv Izraela nije bila od osobitog značenja. Palestinci se u ratovima nisu organizirali u posebne postrojbe niti su postigli kakve zapažene uspjehe. Transjordanijski je režim svjesno zatirao palestinski identitet, a dvije godine nakon *nakbe* anektirao je Zapadnu obalu koja je trebala postati sastavnim dijelom hašemitskog emirata, kasnije kraljevine.[235] No Palestinci koji su se našli u izbjegličkim logorima s vremenom su postali dijelom skupina *fedajina* koje su se infiltrirale u Izrael i napadale izraelske ciljeve. O nastanku ovih skupina i ulozi država iz kojih su dolazili postoje razna izvješća. Glubb-paša tvrdi da njegova Legija od primirja potpisanoga u travnju 1949. nikad nije planirala ni izvršila ni jedan prodor na izraelski teritorij. Pojavu "infiltratora" on povezuje s izraelskom okrutnošću prema nenaoružanim Arapima koji su se nakon primirja iz 1949. počeli vraćati kućama, a koje su izraelske patrole ubijale. Za njima su krenuli drugi izbjeglice, koji su bili naoružani, no njihova je namjera, navodno, bila uzeti imovinu iz svojih napuštenih domova, a ne sukobljavanje s Izraelcima. Drugi su pak iz Izraela prelazili u Jordan kako bi ženama kupili tradicionalnu muslimansku odjeću, a pri povratku ih se tretiralo kao infiltratore. Neki su Arapi pak u Izrael prelazili kako bi brali plodove sa svojih imanja koja su ostala s druge strane crte razdvajanja. Glubb tvrdi da su mnogi Arapi koje su Izraelci optuživali za terorizam prelazili iz Gaze kao trgovci, šverceri ili nadničari. Sve

235 Karsh navodi arapske izvore prema kojima je u Arapskoj oslobodilačkoj vojsci od pet tisuća dobrovoljaca na obuci bilo svega osamsto Palestinaca, a i od tih osamsto većina je kasnije dezertirala. Jordan je osvojene dijelove Palestine anektirao te je cilj bio stvaranje jedinstvene (trans)jordanske nacije. Čak ni Egipat, koji nije anektirao Gazu, nije poticao stvaranje palestinskoga nacionalnog identiteta (Karsh, 2010:230-232).

u svemu, to su prema njemu bili prijestupi koje je trebala rješavati granična policija. Umjesto toga, Glubb-paša tvrdi, Izraelci su protiv tih ljudi slali vojsku, nakon čega su rođaci nekih tako stradalih Arapa odlazili "ubiti Židova" iz osvete.[236] Drukčiju sliku daje kći pukovnika Mustafe Hafeza, popularnoga egipatskog zapovjednika koji je 1950-ih predvodio gerilce iz Gaze. Ona opisuje kako je po dolasku iz Egipta pohađala školu u Gazi u kojoj su djeca recitirala protužidovsku poeziju, prizivala mučeništvo i slušala učenja da Židove "Bog mrzi i da ih treba istrijebiti".[237] Ona navodi kako su *fedajini* iz Gaze prodirali u Izrael te ubijali civile, žene i djecu.[238] Zbog tih prodora Izraelci su 1956. izvršili atentat na njezina oca.[239]

Dio palestinskih izbjeglica koji je prebjegao u Libanon smjestio se u izbjegličkim prihvatilištima na jugu, koja su s vremenom prerasla u stalna naselja. U njima su također nastale gerilske skupine koje su počele napadati Izrael. Libanonsku vladu, točnije maronitske kršćane,[240] te su aktivnosti zabrinjavale, ali kako su libanonski suniti štitili izbjeglička naselja i gerilce, utjecaj vlasti bio je vrlo ograničen. Snaga protuizraelskih gerilskih skupina u Libanonu je rasla, a Beirut je nakon protjerivanja PLO-a iz Jordana, do izraelske invazije na Libanon 1982., čak postao neka vrsta glavnoga grada te organizacije.

Borba za "oslobođenje Palestine" u doba postpanarabizma

Panarabizam i panislamizam uglavnom se smatraju suprotstavljenim konceptima, što oni u početcima svojega povijesnog razvoja

236 Glubb, 1954:556-559.

237 Darwish, 2006:9-10.

238 Darwish, 2006:11.

239 Planiranje te operacije vodio je Y. Harkabi, tada šef izraelske vojne sigurnosne službe, a kasnije sveučilišni profesor čije sam analize arapsko-izraelskih odnosa koristio u ovoj knjizi. Naser je o smrti Mustafe Hafeza izvijestio u poznatom govoru od 26. srpnja 1956. kad je proglasio i nacionalizaciju Sueskog kanala.

240 Kedourie, 1992:55.

uistinu jesu i bili.[241] Panarabizam u svome sekularnom obliku kao pokret je dosegnuo vrhunac pod Naserovim vodstvom, ali nakon poraza arapskih država u Šestodnevnom ratu taj se pokret urušio.[242] Iza njega je ostao nacionalizam, često pod utjecajem ideologije socijalizma i sekularizma. Arapska su društva između 1960. i 1985. prolazila kroz "zlatno razdoblje" rasta gospodarstva, poboljšanja zdravstvenih prilika te povećanja pismenosti i obrazovanosti. Tome je najviše pridonio golem porast cijena nafte nakon Jom kipurskog rata 1973. godine; porast koji je predstavljao "možda najveći pojedinačni transfer svjetskog bogatstva u modernoj povijesti".[243] No nakon što se gospodarstvo utemeljeno ne na kreativnosti, marljivosti, obrazovanju i proizvodnji, nego na izvozu nafte, počelo urušavati, porasla je i rezigniranost prema Zapadu i modernizmu. Mnogi su se mladi tada u potrazi za nadahnjujućim uzorima okrenuli idejama islamske revolucije, a arapski svijet sve jasnije počinju obilježavati dva dominantna fenomena: jednovlašće i politički islam.[244]

Jedna od tema koja je uvijek bila na vrhu programa arapskoga političkog islama bilo je pitanje Palestine. Promjena strategije suprotstavljanja Izraelu – od vojnog uništenja prema postupnom slabljenju – podrazumijevala je više prostora za djelovanje skupina iza kojih službeno nije stajala neka država. Među tim skupinama, osim PLO-a, sve više mjesta nalazili su radikalni islamistički pokreti, od kojih su mnogi osim uništenja Izraela gajili i ideju panislamizma – ponovne uspostave kalifata i ujedinjavanje muslimanskoga svijeta pod zajedničkim političkim i vjerskim vodstvom. Kao metodu postizanja političkih ciljeva te su skupine definirale džihad: nasilje prema političkim oponentima protumačeno je kao vjerski legitimno postupanje, budući da je u skladu s postupanjem

241 Kedourie, 2004:218-219.

242 Fukuyama, 1992:236.

243 Ajami, 1997:139 (Ajamijev članak *The Arab Inheritance* predstavlja izvrsnu analizu prijelaza arapskih društava iz sekularno-nacionalnih u društva krize gospodarstva i identiteta u kojima teokratska načela postaju privlačna.)

244 Isto, 137.

muslimanskog proroka Muhameda kakvo je zabilježeno u kanonu. Muslimansko bratstvo, najraširenija i najbrojnija takva skupina, od nastanka 1928. do danas u većini je arapskih država uspostavila ogranke, ali njihovo je djelovanje sve do takozvanoga "arapskog proljeća" bilo nezakonito, a pokret, uz neke iznimke, zabranjen.[245] Razvoj misli Muslimanskoga bratstva obilježio je jedan od njegovih najvažnijih modernih vođa šeik Jusuf al-Kardavi, klerik koji je doktorat stekao na al-Azharu, a od 1977. predaje na Sveučilištu u Kataru. Kardavi se općenito smatra umjerenim islamističkim misliocem jer, između ostaloga, poziva na koegzistenciju s arapskim režimima, a ne na njihovo svrgavanje, što mu otvara dosta prostora za nastupe u arapskim medijima. U jednom intervjuu na Al-Džaziri u kojem je objasnio zašto je dužnost svakog muslimana džihad za oslobođenje Palestine, Kardavi je naveo i ovo: "Alah je proroka Muhameda također učinio epitomom vjerskog ratnika [mudžahida] budući da je Muhamedu zapovjedio da se bori za religiju..."[246]

HAMAS: "PALESTINSKI PROBLEM JE VJERSKI PROBLEM"

Godine 1987. u Palestini je osnovan Hamas kao podružnica Muslimanskog bratstva. Ime je akronim od *harakat al-mukavama al-islamijja* – u prijevodu Islamski pokret otpora – a znači i *revnost*, *snaga* ili *hrabrost*.[247] Sljedeće je godine objavljena Povelja pokreta,[248] u čijih se 36 članaka obrazlažu razlozi i načini Hamasove borbe protiv Izraela. U Povelji se naglašava da je muslimanska

245 Iznimka je Jordan gdje Bratstvo od 1989. sudjeluje u parlamentarnom političkom životu. Bratstvo je neko vrijeme po svrgavanju kralja Faruka zakonito djelovalo i u Egiptu, no zabranjeno je nakon što su njegovi članovi pokušali izvesti atentat na Nasera. Utjecaj Muslimanskog bratstva u egipatskoj politici nakon "arapskog proljeća" snažno je porastao. Na parlamentarnim izborima Stranka slobode i pravde, povezana s Bratstvom, osvojila je 47% mjesta, dok je aktualni egipatski predsjednik i prvi demokratski izabrani predsjednik u egipatskoj povijesti, Muhamed Morsi, jedan od vodećih ljudi Muslimanskog bratstva.

246 www.memri.org/bin/opener.cgi?Page=archives&ID=SP24601 (pregledano 7. 6. 2004.).

247 Herzog, 2006:84.

248 Cjelovit prijevod Povelje na engleski preuzeo sam iz Stav, 2001:391-405.

vjerska dužnost ubijanje palestinskih Židova ili mučeništvo tijekom pokušaja. Nasilje koje Hamas zagovara nije usmjereno samo na vojne ciljeve, nego i na izraelske civile.[249] Mogućnost dogovora s Izraelcima Poveljom nije predviđena. Naprotiv, organizacija se u Povelji izrazito negativno izjašnjava prema mirovnim pregovorima i traženju kompromisa. U članku 13. piše:

> Mirovne inicijative, takozvana mirovna rješenja i međunarodne konferencije za rješenje palestinskog problema, kose se s vjerovanjem Islamskoga pokreta otpora. Odreći se bilo kojega dijela Palestine znači odreći se dijela religije…

Hamasova krilatica definirana u članku 8. sažima ideologiju pokreta: "Alah je cilj, Prorok je model, Kur'an je ustav, džihad je put, a smrt za Alahovu stvar je [naše] najuzvišenije vjerovanje." Ovo posljednje pokret je između ostaloga prakticirao na način koji je u tradicionalnom islamskom tumačenju *šehadeta* nepoznat i koji većina *ulema* ni danas ne podržava: samoubilačkim napadima.[250] U članku 7. naveden je hadis iz Buharijeve i Muslimove zbirke kojim je i Hadži Emin završio traktat *Islam i židovstvo*: "Neće nastupiti Sudnji dan sve dok se muslimani ne budu borili protiv Židova. Pa će ih muslimani ubijati, tako da će se Židovi skrivati iza drveća i kamenja. Kamen i drvo će govoriti: 'O, muslimane, evo Židova iza mene, dođi i ubij ga.' Osim drveta Garkad, jer ono je židovsko drvo."[251] U članku 13. piše da "nema rješenja za palestinski problem

---

249 Cordesman, 2008:295.

250 Lewis & Churchill, 2009:153. Hamasov šeik Ahmed Jasin, jeruzalemski muftija Akrama Sabri te šeik Jusuf Kardavi odobrili su takvu vrstu borbe, o čemu vidi u Israeli, 2003:7, 22-24, 161 itd.;
www.memri.org/bin/opener.cgi?Page=archives&ID=SP54203 (pregl. 7. 6. 2004.), http://www.meforum.org/646/the-qaradawi-fatwas (pregledano 5. 6. 2012.). Šeik Muhamed Said Tantavi (1928. – 2010.), egipatski muftija i imam al-Azhara osudio je samoubilačke napade, ali kasnije je zauzeo ambivalentniji stav prema tom pitanju te ih ograničio na ciljeve koji nisu civilni (Israeli, 2003, 122, 148.).

251 Usp. http://islamski.net/index.php?option=com_content&task=view&id=115&Itemid=28 (pregledano 21. 2. 2009.)

osim putem džihada", u članku 15. da "u umove budućih naraštaja muslimana moramo utisnuti da je palestinski problem religijski problem, koji se na toj osnovi ima i riješiti", a u 28. da "Izrael, samim time što je židovski i što je nastanjen Židovima, prkosi islamu i muslimanima".

Osim vjerskih motiva, Hamasova povelja prenosi i klasične antisemitske optužbe u obliku koji podsjeća na Hadži Eminova izlaganja. Prema tim optužbama Židovi, umreženi u javne i tajne organizacije, šire nemoral i potkopavaju društva kako bi njima ovladali. Židovskim se urotama bavi članak 22. prema kojem su one zapisane u *Protokolima cionskih mudraca*, a njihovi su postupci dokaz vjerodostojnosti toga dokumenta. Židove se optužuje da su stajali iza Francuske i Komunističke revolucije, da su izazvali Prvi i Drugi svjetski rat, da su kroz financijsku kontrolu imperijalnih država kolonizirali druge zemlje, eksploatirali njihova bogatstva i donijeli korupciju te da su uspostavili UN i Vijeće sigurnosti radi lakšega upravljanja svijetom.[252]

Hamasova pojava na bliskoistočnoj političkoj pozornici donijela je probleme ne samo Izraelu nego i PLO-u. Arafat je tijekom 1980-ih neslužbenim diplomatskim vezama često preko švedske socijaldemokratske stranke pregovarao kako sa zapadnim vladama tako i s Izraelom. Na prijelazu u 1990-e Arafata su zbog toga mnogi "na okupiranim područjima i izvan njih [...] počeli optuživati da je odveć spreman na kompromise". Iran i nekoliko zaljevskih država počele su umjesto PLO-a financirati Hamas,[253] koji je s vremenom postao najveći konkurent Fatahu (najvažnijoj političkoj stranci unutar PLO-a) za utjecaj među Palestincima. Palestinci u Gazi i na Zapadnoj obali sve su više pristajali uz Hamas, no pitanje je

252 Povelja nije jedini i izdvojeni dokument Hamasove ideologije. Uz nju je dostupno mnoštvo propovijedi i pamfleta Hamasovih klerika i vođa (vidi primjerice: *Hamas in Their Own Voices*: http://www.memritv.org/video.html.) Zajedničko većini tih propovijedi i pamfleta su citati kanonskih tekstova i zagovaranje džihada. Kvalitetno prevedene sadržaje propovijedi Hamasovih klerika objavljuje *Middle East Media Research Institute* (www.memri.org) i *Palestinian Media Watch* (www.pmw.org.il).

253 Palme, 1993:193.

u kojoj je mjeri porast popularnosti palestinskog ogranka Muslimanskog bratstva predstavljao odraz potpore njihovu vjerskom i beskompromisnom stavu prema židovskoj državi, a u kojoj je on bio ishod drugih previranja unutar palestinskog društva. Hamas je, poput ogranaka Muslimanskog bratstva u drugim državama, od osnutka djelatan ne samo na promidžbi islamskih vrijednosti nego i na području humanitarnoga, zdravstvenoga i obrazovnog rada. Njihovoj pobjedi na izborima u Gazi 2006. u određenoj je mjeri pridonijela reakcija birača na korumpiranu Fatahovu vladavinu, koja se nerijetko naziva “kleptokratskom”. Ulazak Hamasa u politički život mnoge je zapadne analitičare potaknuo na predviđanja kako će pokret napustiti radikalizam i terorizam te prihvatiti načela demokracije. Herzog je, naprotiv, već 2006. bio sumnjičav i zamijetio da “nijedan islamistički pokret nije svojom voljom odbacio nasilje niti je svoju ideologiju učinio umjerenom”.[254] Četiri godine kasnije mogao je samo zaključiti da je bio u pravu. Hamas je, Abbasovim riječima, Gazu pretvorio u “emirat mraka”.[255]

Sporazumi s Izraelom: mape puta k miru ili etape džihada?

Od 1990-ih u arapsko-izraelskim odnosima dva se fenomena počinju profilirati kao izrazito važna: prvi je mnogostrukost koncesija koje arapska strana traži od Izraela, što je takozvana “taktika reza-

254 Herzog, 2006:91.

255 Herzog, 2010. Autor u istom kratkom članku opaža kako je u tri godine prije izraelske operacije *Lijevano olovo* Hamas na Izrael ispalio sedam tisuća raketa i minobacačkih projektila, dok je u dvanaest mjeseci nakon siječnja 2009. ispaljeno samo 300, što je bio pokazatelj da je vojna intervencija (politika čvrste ruke), a ne izraelsko povlačenje iz Gaze (politika pružanja ustupaka), Hamas natjerao na uzmak. Ono što autor ne napominje, ali se meni čini očitim jest da ta epizoda Povelju prikazuje u njezinu pravom svjetlu, a to je da je taj tekst ozbiljan politički program, sastavljen da bi se po njemu postupalo, a ne brošura pisana u propagandne svrhe.

nja salame”, a drugi je pluralizam arapskih aktera.[256] Od Izraela se više ne traži “bezuvjetna kapitulacija”, nego niz manjih teritorijalnih i političkih ustupaka, od kojih svaki smanjuje izraelsku sigurnosnu i obrambenu spremnost, a pred javnošću se prikazuje kao presudan za održavanje mirovne inicijative na životu. Najvažniji od tih zahtjeva je izraelsko povlačenje na granice iz 1949. Kardavi je, primjerice, u jednom govoru izjavio: “Ne tražimo Haifu, Jafu i Akon”, nego okupirani dio Palestine,[257] odnosno Judeju i Samariju. Pri tome su način na koji mnogi arapski akteri vide sklapanje manjih ili većih sporazuma i postizanje ustupaka od Izraela te način na koji ih vide Izraelci, kao i tumačenje terminologije korištene u procesima pregovaranja, često pokazivali fundamentalno percepcijsko razmimoilaženje. Temeljni nesklad postojao je, i još uvijek postoji, između muslimana koji na Izrael gledaju kao na teološki nelegitiman fenomen s jedne strane te sekularnih ljevičarskih Židova, često Aškenaza, s druge, koji na postojanje židovske države gledaju kao na postojanje bilo koje druge države na svijetu na čiji teritorij još neka strana polaže određena prava. Pregovaranje tih dviju strana jedan je od najboljih primjera konceptualnog “sukoba civilizacija”. Za prve je primirje (*sulh* ili *hudna*) nužno efemeralan fenomen, koji valja iskoristiti za postizanje više borbene gotovosti i uspavljivanje protivnika, i koji ne utječe na definiranje konačnoga cilja uklanjanja židovske države s islamske zemlje, nego samo određuje taktike, a sada već i strategiju njegova ostvarenja. Primjer takva djelovanja nalazi se u kanonu, u Muhamedovu odnosu prema Kurejšitima, dok su još vladali Mekom i bili brojčano i vojno jači od medinske muslimanske zajednice. No i drugi politički termini u islamskom političkom diskursu mogu imati značenje različito od uvriježenoga značenja na Zapadu. Raphael Israeli navodi primjere izraza kao što su “pravednost”, “terorizam” (iz perspektive radi-

256 Harkabi, 1977:123.

257 www.memri.org/bin/opener.cgi?Page=archives&ID=SP53103 (pregledano 7. 6. 2004.). Na kraju ovoga govora Kardavi napominje: “Ne zaslužuje svaki stranac da bude ubijen.”

kalnog islama to je uvijek ono što drugi čine muslimanima), dok je konačni završetak neprijateljstava uvijek i samo ishod pobjede, nikad kompromisa.[258] "Suverenitet" pripada Alahu a ne narodu i ideja da bi zakoni bili odraz volje većine nekakva biračkog tijela, a ne Božje objavljene volje je apsurdna.[259] Islamističko poimanje "civila" objasnio je Kardavi: takvo što u Izraelu ne postoji jer su svi židovski stanovnici vojnici u cionističkoj vojsci pa time i legitimne mete napada; "stručnjaci vele da je cionistički entitet zapravo jedna vojska."[260]

Za Izraelce ponikle i obrazovane u ozračju europskoga humanizma, pluralizma, sekularizma, pragmatizma i materijalizma, *hudna* je pak prigoda da se poveća razina povjerenja, otvori dijalog, razmijene iskustva i predlože rješenja kojima bi primirje evoluiralo u političko stanje trajnog mira. Izraelski ustupci Arapima, taj je profil izraelskih političara držao, pokazatelj su izraelske dobre volje i realistično je nadati se da će rezultirati recipročnim činom. To, dakako, može biti slučaj. Postoje primjeri kad se to dogodilo; mir s Jordanom proizvod je jednoga takvog procesa dugotrajnih javnih i tajnih pregovora, ustupaka, popuštanja i izgradnje povjerenja. Mir s Egiptom također je djelomice nastao na sličnim procesima, kao i uspostava korektnih odnosa između Izraelaca i beduina u Negevu te srdačnog suživota Izraelaca i Druza[261] na sjeveru Izraela. No, čak i kad izraelski ustupak rezultira recipročnim uzvratom druge strane i postigne se kompromis kao značajan korak prema miru, mnogostrukost arapskih političkih aktera čini ga krhkim. Uzme li se u obzir da izraelski ustupak uglavnom znači prepuštanje terito-

---

258 O zakonskoj odredbi prema kojoj se stanje rata ne može privesti kraju mirom nego samo pobjedom, vidi i Lewis, 1988:73.

259 Israeli, 2003:34.

260 www.memri.org/bin/opener.cgi?Page=archives&ID=SP54203 (pregledano 7. 6. 2004.)

261 Ovdje ipak valja imati na umu da Druzi važno uporište za srdačan odnos s Izraelcima, kao i sa svakom drugom zajednicom koja je nositelj političke vlasti na područjima na kojima su Druzi nastanjeni, nalaze u svojoj religiji koja sljedbenike odvraća od subverzivnosti.

rija (tzv. koncept razmjene zemlje za mir), a arapski potpisivanje lista papira na kome piše nešto do čega je izraelskoj strani stalo (priznavanje Izraelu prava na postojanje, obećanje o odustajanju od terorizma, plan izmjene školskoga programa kako bi se uklonili antisemitski tekstovi i slično), jasno je da arapska strana, promijeni li se ili predomisli akter, lako može promijeniti stajalište, dok Izrael ne može s istom lakoćom povratiti svoj dio ustupljen dotičnim sporazumom. Ugovor, sporazum ili primirje koje Izrael potpiše s jednim od arapskih aktera (država, skupina, organizacija) ničim ne obvezuje druge arapske aktere, osobito suparničke. Temeljno načelo međunarodnog prava *Pacta sunt servanda* ne određuje nužno arapsko viđenje vanjske politike, kad je Izrael u pitanju. U toj okolnosti leži jedna od razlika u odnosu na demokratska društva. Sporazumi koje potpiše izraelski Likud dok obnaša vlast obvezuju i Laburiste ukoliko ih zamijene na izborima; potpisi američkih republikanaca na sporazumima obvezuju i demokrate, kao što u Hrvatskoj HDZ-ovi obvezuju SDP nakon smjene vlasti. Ukoliko nova vlast u demokratskom društvu nije zadovoljna sporazumima koje su sklopili njezini prethodnici, ona načelno pokreće nove pregovore umjesto da postojeće proizvoljno i unilateralno stavi izvan snage. Ali kad je u Gazi Fatahova vlast zamijenjena Hamasovom, sve na čemu se gradilo političko približavanje palestinske i izraelske strane srušilo se poput kule od karata. Sličan problem danas predstavlja Egipat: predstavnici Muslimanskog bratstva od pokretanja demokratskih promjena u zemlji, usprkos prihvaćanju demokratskih standarda Zapada i sve uvjerljivijem pokazivanju umjerenosti distanciranjem od nasilja i džihadističkih pokreta, najavili su revidiranje egipatsko-izraelskoga mirovnog sporazuma. “Cionizam je banda, a ne država. Zato ćemo im se suprotstavljati dok ne izgube državu”, izjavio je nedavno jedan od njihovih vođa.[262] Muslimanskom je bratstvu puno lakše – pa i pred međunarodnom zajedni-

262 Muhamed Mahdi Akef to je izjavio u intervjuu Ericu Trageru koji je 2011. proveo istraživanje Muslimanskog bratstva, uključujući način učlanjivanja, politički i socijalni program te političke planove u slučaju osvajanja vlasti (Trager, 2011:124-125).

com – prekinuti diplomatske odnose Egipta s Izraelom i Izrael opet proglasiti nelegitimnim cionističkim entitetom nego što je Izraelu opet osvojiti Sinaj.

Argument za kršenje ili preispitivanje ugovora može biti politički formuliran. Muslimansko bratstvo u Egiptu u nastojanju da se politički približi Zapadu posljednjih se godina češće poziva na ispravljanje nepravdi imperijalizma i kolonijalizma, no krajnje je vrijeme da Zapad obrati pozornost na argumente koji se na arapskome jeziku predstavljaju arapskoj javnosti. A oni su redovito religijski: treba samo pregledati intervjue i govore šeika Jusufa al-Kardavija ili, primjerice, aktualnoga egipatskog predsjednika Muhameda Morsija, namijenjene muslimanskom slušateljstvu.[263] Permanentni mir sa židovskom državom uspostavljenom na muslimanskoj zemlji religijski je nedopustiv i uz trivijalnu izliku može se prekršiti, prema obrascu *Hudejbijskoga sporazuma*. Nakon deset godina sporazum prestaje vrijediti čak i bez nekoga posebnog razloga:

> Ugovori su samom svojom prirodom privremeni jer u muslimanskoj pravnoj teoriji normalni odnosi između muslimanskih i nemuslimanskih područja nisu mirotvorni, nego ratnički. Kako džihad u teoriji ne može biti obustavljen na dulje od deset godina, ugovori se nužno moraju raskinuti koncem toga razdoblja, premda razdoblje trajanja nije određeno ugovorenim uvjetima.[264]

Uloga koju islam igra u definiranju politike određenoga aktera važna je prvenstveno radi njegove percepcije legitimnosti odnosno

263 Morsi je u televizijskom intervjuu prikazanom u rujnu 2010., nekoliko mjeseci prije početka "arapskog proljeća", izraelsko-palestinske pregovore nazvao "gubitkom vremena" jer Arapi i muslimani ne bi trebali pregovarati s "potomcima majmuna i svinja" (vidi www.jpost.com/MiddleEast/Article.aspx?id=298434 ili www.memritv.org/clip/en/3702.htm, pregledano 15. 1. 2013.)

264 Khadduri, 1962:220. Vremensko ograničenje proizlazi iz Muhamedova ugovora s Kurejšitima iz Meke, pri čijem je pisanju u svojstvu tajnika sudjelovao i Ali ibn Ebu Talib, Muhamedov rođak, zet i budući četvrti kalif (vidi Khadduri, 1962:211-212 i referencije navedene u fusnotama; neke od njih citirane su u ranijim poglavljima). Usp. Lewis, 1988:78, Harun & Ibn Hišam, 1998:200.

nelegitimnosti sklapanja *trajnoga* mirovnog sporazuma muslimana s nemuslimanima. Istina, i arapski političari za koje se ne može reći da su zagovarali načela *šerijata* odbijali su mir s Izraelom, poput Nasera ili Georgea Habaša, utemeljitelja PFLP-a.[265] Naser i Habaš su vodili revolucije, što je također platforma za radikalizam. Razloga za uvođenje načela *hudejbijskog* pregovaranja u arapski-palestinski politički diskurs ima nekoliko, no kao i kod religioznih Židova, čini se da je najvažniji upravo tijek povijesti arapsko-izraelskih sukoba. Povijesni su neuspjesi muslimanske religijske političke aktere prisilili na politička preispitivanja utemeljena na rješenjima iz svetih spisa; izvlačenje hudejbijske epizode iz ranoislamske povijesti predstavljalo je svojevrsno odstupanje od sveukupne kasnije tradicije arapsko-židovskih odnosa. Naime, nikada prije u islamskoj povijesti načela hudejbijskog manevriranja nisu se primjenjivala u odnosu prema Židovima. Za njihovu je primjenu nužno potrebna suparnička sila koja je moćna i vojno jača od *umeta*, što Židovi nikad nisu bili niti je bilo zamislivo da će ikada biti. Šok Šestodnevnog rata muslimane je primorao na određeni kompromis sa židovskom državom. Nemoguće je sa sigurnošću ustvrditi da je *Hudejbijski sporazum* od početka preuzet kao nacrt smišljenoga političkog postupanja u situaciji u kojoj se našao arapski-palestinski narod. Ali s vremenom, kako su se pokazivale prednosti strategije pragmatičnijega političkog postupanja, koje je u usporedbi s modelom odrješitosti i radikalizma polučivalo više uspjeha, pojavila se i potreba opravdavanja takva postupanja pred religioznim masama i radikalnim skupinama, a kod religioznih aktera i pred samima sobom. Povratak na izvorna islamska načela, među koja spadaju i Muhamedove ratne strategije, danas je jasno definiran kao nužnost u političkom i društvenom nastupu islamističkih skupina, uključujući Muslimansko bratstvo. Stoga je vrlo izgledno da će, usprkos navedenim člancima Povelje, Hamas u

---

265 Habaš (1926. – 2008.) je bio palestinski kršćanin, a Narodna fronta za oslobođenje Palestine uz Fatah najsnažnija organizacija u PLO-u. PFLP je bio marksističko-lenjinistička organizacija koja je zastupala načela panarabizma.

skoroj budućnosti pristati na opsežnije mirovne pregovore s Izraelom, koje će mnogi Izraelci, a osobito zapadnjaci pogrješno shvatiti kao njihov nepatvoreni mirotvorni iskorak i stvarnu promjenu njihovih ciljeva.

Što je, dakle, s pravim mirom – s onom imenicom za koju se tako često tvrdi da je etimološki roditelj naziva religije islama? Bernard Lewis ukazuje kako riječ *selam* ponajprije ima religijsku konotaciju te kako ona znači mir na ovome svijetu, ali i na budućem, pri čemu je njezino značenje u tom slučaju "spasenje". Sura 20:47 u Karićevu prijevodu glasi: "Mir, selam nek' je onome ko slijedi Pravu Stazu!" dok Pandža i Čaušević isti *ajet* prevode: "Spas onome koji slijedi pravi put!" Lewis piše:

> U muslimanskoj diplomaciji *selam* se uvijek koristi u obraćanju drugome muslimanu, čak i ukoliko ratno stanje vlada između njih. Ona se nikad ne koristi kod obraćanja nemuslimanskom vladaru, čak ni u slučaju međusobnog savezništva.[266]

Za mir u političkom smislu, Lewis dalje objašnjava, uglavnom se koristi riječ *sulh*, čak i u slučaju kad se radi o miru između nemuslimanskih strana (primjerice *sulh Versailles*). Tek u posljednje vrijeme uporaba te riječi počinje se pojavljivati pri imenovanju stanja mira između naroda.[267] U odnosu *Dar al-islama* prema Izraelu, pak, uporaba riječi *selam* nije dio političkog diskursa. Nemuslimanski entitet primirjem postaje "zona između *Dar al-islama* i *Dar al-harba* koju priznaju neki, ali nipošto svi juristi", a to je *Dar al-ahd* (Dom saveza) ili *Dar al-sulh* (Dom primirja).[268] Khadduri također opsežno piše o nužno privremenoj naravi mirovnog sporazuma s nemuslimanima prema *zakonu mira*, ali napominje:

266 Lewis, 1988:78-79.

267 Isto.

268 Isto, str. 80.

> U praksi, međutim, što se muslimani više navikavaju na uspavani džihad, to pokazuju veću tendenciju pomirljivosti prema trajnosti zakona mira.[269]

Khadduri ovo piše općenito i bez referencije na arapsko-izraelski sukob. Usto, njegova je knjiga izdana 1955. (izdanje ovdje citirano iz 1962. samo je pretisak), u vrijeme kad je, kako smo vidjeli u ranijim poglavljima, politički islam općenito bio manje prisutan fenomen na Bliskom istoku. No sama činjenica da je u određenim razdobljima mir prepoznavan kao permanentno stanje pruža nadu i temelj za pretpostavku kako percepcija "primirja" kao vremenski neograničenoga pa time i *de facto* ako i ne *de jure* sinonima "miru" može postati uvriježena.

Politička problematika religijskog značenja pojma *sulh* ili *hudna* u kontekstu arapsko-izraelskih pregovora leži u njihovoj privremenosti, ali još više u permanentnosti ustupaka koje izraelska strana katkad daje zauzvrat. Tek razumijevanje islamske religijske terminologije u međunarodnim odnosima otkriva apsurd koncepta razmjene zemlje za mir, jer zemlja se ne razmjenjuje za mir nego za primirje. Pa ipak, mnogi su izraelski političari postupali kao da je njihovo tumačenje kako pojmova (mir) tako i načela (spremnost na ustupke) u islamskoj civilizaciji identično onome u zapadnjačkoj. Kako inače objasniti Rabinovu i Perezovu spremnost da s dokazanim teroristima – nakon što svečano potpišu list papira – sklope mir, da im prepuste dijelove zemlje i još ih usto naoružaju? Ovo pitanje ponovno aktualizira dvojbu iz prethodnoga poglavlja: jesu li se religiozni cionisti protivili ustupcima Palestincima zbog religijske privrženosti zemlji ili zbog religijske privrženosti životu? Zanimljivo je da su nereligijski protivnici ustupaka poput Harkabija,[270] Eitana, Israelija ili Moše

269 Khadduri, 1962:145.

270 Harkabi je ipak potkraj života podržavao pregovaranje s PLO-om. Profesor Sharon, koji ga je poznavao, ispričao mi je da je Harkabi bio toliko deziluzioniran glede postizanja mira s Arapima da je upao u duboku depresiju iz koje je donio posljednje političke prosudbe, koje su po mišljenju profesora M. Sharona bile pogrješne.

Ja'alona bili bliski vojnim obavještajnim službama ili ih predvodili (Harkabi i Ja'alon), poznavali arapski jezik i mentalitet te prilike prosuđivali s pozicije nacionalne sigurnosti, a ne zapadnjačke ideologije. Rafael Eitan, nekadašnji načelnik Glavnog stožera Izraelske vojske i ministar u Vladi, u svojim je memoarima glede pomirljivih nastupa predsjednika Ezera Weizmanna prema arapskom terorizmu i kršenju zakona u Judeji i Samariji napisao i ovo:

> Ne vjerujem da je Ezer potpuno shvaćao Arape i držim da je bio poput mnogih Izraelaca koji su mislili da se Arapi mogu odobrovoljiti pravljenjem ustupaka. Znao sam se prepirati s njim [objašnjavajući] da Arapi krivo tumače ustupke kao znakove slabosti i iscrpljenosti. Izraelski ustupci služe jedino potkrjepljivanju njihova viđenja kako će njihova borba biti uspješna i kako predstoje novi ustupci ukoliko Izraelu nastave poricati pravo na postojanje.[271]

Izraelsko povlačenje iz Gaze iz 2005. pokazalo je da logika vojnika ni dva desetljeća kasnije nije prestala biti objektivnim odrazom arapsko-izraelske političke stvarnosti.[272]

Takav razvoj događaja mogao se predvidjeti već nakon potpisivanja Sporazuma iz Osla. Sporazum je potpisan u rujnu 1993., a već u proljeće 1994. Arafat je u džamiji u Johannesburgu objasnio da je mir koji je potpisao s Izraelcima *hudejbijski* te nazočne pozvao da mu se pridruže u džihadu za osvajanje Jeruzalema.[273] Da Arafatov

---

271 Eitan, 1992:228.

272 Gershom Gorenberg je u knjizi objavljenoj 2006. s neskrivenim likovanjem opisao uništenje naselja i izgon Židova iz Gaze te postavio pitanje hoće li to ostati zabilježeno kao čin koji je "oživio mirovni proces" ili kao "intermeco pred novu bitku za razderanu zemlju" (Gorenberg, 2006:375). Gorenbergova dvojba gotovo je sigurno odražavala dvojbu većine Izraelaca bliskih sekularno-ljevičarskom svjetonazoru. Na žalost, ništa iz te dvojbe nije se pokazalo točnim, nego predviđanje religijskih cionista i desničara kako će povlačenje ohrabriti radikalizam među Arapima-Palestincima i potaknuti ih na eskalaciju nasilja. Tome smo svjedoci i ovih dana (jesen 2012. godine) kad Hamas iz Gaze ispaljuje rakete i projektile na izraelske gradove, koji su veće razorne moći i dometa nego u dosadašnjim sukobima.

273 Israeli, 2003b:12; Sharon, 2007b:10-11.

poziv na džihad uz pomoć *Hudejbijskog mira* nije bila metafora ili izlika za javno pružanje ruke Rabinu, pokazali su palestinski militanti koji su se sukladno Sporazumu iz inozemstva doselili u pojas Gaze i na Zapadnu obalu te potaknuli val nasilja u kojem je u sljedeće dvije godine, prema Odjelu za povijest Izraelske vojske, stradalo 38% svih izraelskih žrtava arapskog terorizma u dotadašnjoj povijesti židovske države.[274] Arafat se 1990-ih u svojim nastupima sve više pozivao na religijske argumente, navodio citate iz Kur'ana o tome kako je Alah odredio "uništenje sinova Izraelovih", a potpisane palestinsko-izraelske sporazume opetovano nazivao *Hudejbijskim mirom*.[275] Dokumenti koje je Izraelska vojska zaplijenila 2002. u operaciji *Obrambeni štit* u Dženinu dokazuju da je teroristička islamistička skupina *Brigade mučenika el-Akse* dio Fataha i da je Jaser Arafat – čiji je *nom de guerre* Abu Amar – zapovjednik obiju tih organizacija.[276] Fatah se nakon Osla odvajao od revolucionarnoga te se postupno približavao religijskom diskursu. On se uglavnom očitovao u govorima Arapima (govor u džamiji u Johannesburgu iz 1994. nije trebao izići u javnost) te u financiranju *Mučenika el-Akse*, dok su se i Arafat i Mahmud Abbas od islamskog radikalizma pred zapadnim svijetom uglavnom ipak mlako ograđivali. Prihvaćanje religijske retorike, usto, nedvojbeno je bio odraz političkog nadmetanja s Hamasom, a ne novootkrivene pobožnosti. Hamas je religijska načela ugradio u Povelju, a Fatah je s njima najčešće "samo" koketirao te je u usporedbi s Hamasom, zadržao status "umjerene" strane. No, dosadašnje iskustvo pokazuje da je mir s Fatahom, kao i s Hamasom doista *hudejbijski*, da se uvijek radi samo o vremenski ograničenoj *hudni* te da religiozni pripadnici i jednih i drugih trajni mir muslimana sa židovskom državom u Palestini vide jedino pod uvjetima i u okviru koji zadaje *Pax Islamica*.

---

274 Stav, 2001:24 (statistika se odnosi na drugu polovicu 1995.).

275 Stav, *Palestine on the Ruins of Israel* u Israeli, 2002:44.

276 IDF/MI 3 May 2002:TR1-319-02. Ahmed Kurei dvije godine kasnije potvrdio je da je organizacija *Mučenika* dio Fataha (http://www.eufunding.org/accountability/AbuToameh_Fatah_AksaMartyrs.html, pregledano 31. 5. 2012.).

Zaključak: Kanonski obrasci i otporni Židov

Arapski i muslimanski odnos prema doseljavanju Židova u Palestinu koncem 19. i početkom 20. stoljeća temeljio se velikim dijelom na interesu. Muslimanski zemljoposjednici Židovima su prodavali zemlju kao i bilo kome drugome tko bi za nju bio zainteresiran, a prvi nositelji arapskoga nacionalizma u židovskom su doseljavanju prepoznavali objektivne pogodnosti koje je ono donosilo arapskoj zajednici. Do konca Prvoga svjetskog rata glavni neprijatelj probuđenoga arapskog nacionalizma bila je Turska, a nakon propasti njezina imperija različite su arapske dinastije jedna na drugu gledale kao na najljućeg suparnika i neprijatelja u ostvarenju vlastitih i nacionalnih ambicija. Židovi su brzo postajali važan čimbenik razvoja zaostalih palestinskih krajeva, a taj aspekt njihove prisutnosti nerijetko je među Arapima bio prepoznat i cijenjen. U okrutnim životnim uvjetima, u zemlji u kojoj su siromaštvo, bolest i stalna neizvjesnost i nesigurnost činili svakidašnjicu, arapsko-židovski odnosi gradili su se *ad hoc*, bez idile, ali i bez endemičnog neprijateljstva. Sukobi su se odvijali na relativno niskoj razini, a religijska nesnošljivost nije bila generator nasilja značajnijih razmjera. Općenito se smatralo da će blagostanje koje Židovi sa sobom donesu u Palestinu utjecati na sve opsežniju, srdačniju i kvalitetniju suradnju starosjedilaca i cionista.

Sa stupanjem Hadži Emina el-Huseinija na palestinsku političku pozornicu, sukob poprima bitno nove značajke. Pod njegovim političkim i duhovnim vodstvom po prvi se put sveukupnim političkim arapskim diskursom aspekt religije nameće kao dominantan: Hadži Emin naglašava da je stvaranje židovske države na višestoljetnom muslimanskom prostoru vjerski nedopustiv politički proces. U tome mu se mišljenju kasnije, tijekom 1930-ih pridružuju i *uleme* iz drugih krajeva islamskoga svijeta, koji ne graniče s Palestinom, poput Saudijske Arabije ili Libije. Hadži Eminovo neprijateljstvo prema Židovima ipak nije bilo samo vjersko: on je bio pristaša “klasičnih” antisemitskih optužbi o židovskoj subverziv-

nosti, *Protokole cionskih mudraca* navodno je znao napamet, a židovski utjecaj na politike Britanije, Amerike ili Francuske smatrao ključnim za navodno protuarapsko djelovanje tih zemalja. Razvoju te misli dijelom je pridonijela njegova bliskost s nacizmom. Neki kasniji klerici pripisivanje tolike moći Židovima kakvo im je pripisivao muftija, a koje nije u skladu s kanoniziranim i tradicionalnim islamskim pogledom na Židove, malo su ublažili pa je "klasični" antisemitizam ustupio više mjesta vjerskom. Izraelski vojni uspjesi postat će predmetom teološke dvojbe, koju će kasniji autoriteti riješiti pripisivanjem tih uspjeha procionističkom djelovanju kršćanskih sila bez kojih bi židovska država bila nemoćna protiv Arapa te združenim cionističkim i imperijalističkim konspiracijama.[277]

Karijera velikoga jeruzalemskog muftije otkriva važnost tumačenja religije kod njezine aplikacije u političkim zbivanjima. Mekanski šerif Husein i emir Faisal nedvojbeno su poznavali kanonske spise i sliku koju su oni davali o Židovima, no to ih nije sprječavalo da s cionistima uspostave srdačne odnose. Kralj Abdulah je – doduše ne kao najpoželjniju opciju – podržavao pretvaranje dijela Palestine u židovsku državu.[278] Bat Ye'or s pravom ukazuje kako džihad nije jedini način islamskoga ophođenja s nemuslimanima te kako se "u Kur'anu i u hadisima može naći dovoljno moralnih poticaja za suprotstavljanje teoriji džihada".[279] U Kur'anu, štoviše, postoji stih koji potvrđuje da je židovsko naseljavanje Svete zemlje u skladu s Alahovim naputkom:

> A kad Musa reče narodu svome: "O narode moj, sjetite se Allahove blagodati prema vama kada je neke od vas vjerovjesnicima učinio, a mnoge vladarima, i dao vam ono što nijednom narodu nije dao; o

---

277 Teza o židovskom zakulisnom povlačenju konaca privukla je osobitu pozornost svijeta kad je malezijski premijer Mahatir Muhamed na Organizaciji islamske konferencije 2003. ustvrdio: "Jews rule the world by proxy." O teorijama cionističko-imperijalističkih urota na Bliskom istoku vidi Pipes, 1998.

278 Morris, 2008:46; Abdulah je arapski dio Palestine vidio unutar granica svoje kraljevine.

279 Ye'or, 2001:42.

> narode moj, uđite u Svetu zemlju, koju vam je Allah dodijelio, i ne uzmičite nazad, pa da se vratite izgubljeni."[280]

Usprkos postojanju pomirljivijih političkih glasova i kanonskih poruka, Hadži Eminovo religijsko tumačenje arapsko-židovskih odnosa u velikom dijelu naroda postalo je mjerodavno. Tomu je pridonio i osnutak Muslimanskog bratstva u Egiptu, samo nekoliko godina nakon muftijina uspona u hijerarhiji vjerske i političke vlasti. Temeljna premisa i Hadži Eminove misli i misli Bratstva, da između islama i židovstva postoji neprijateljstvo koje datira od nastanka islama i koje se u Palestini očituje u sukobu s cionizmom, u nekoliko se godina duboko ukorijenila u arapskom, a onda i u širem muslimanskom svijetu. Nositelj radikalizma u odnosu prema Židovima bila je, uz neke klerike, prvenstveno ulica. Arapski su režimi retoriku prema Židovima i Izraelu često zaoštravali upravo pod pritiskom ratoborne gomile. Istodobno je pokazivanje pomirljivosti i popustljivosti postalo ravno političkom, a u nekim slučajevima i doslovnom samoubojstvu. I sam Faisal je kasnije, već kao kralj Iraka, izjavio da se ne sjeća da je ikad sklopio sporazum s Weizmannom.[281] Sve do Sporazuma iz Camp Davida 1978. arapski su režimi ostali neumoljivi u odbijanju javnog pregovaranja s Izraelom i priznanja židovskoj državi prava na postojanje. Nakon hrabrog iskoraka Anvara Sadata činilo se da će se prilike normalizirati. Atentat na njega tri godine kasnije predstavljao je izvršenje *fetve* radikalnog klerika, diplomanta sveučilišta al-Azhar, sljedbenika Sejida Kutba i kasnije vođe *Al-džama al-islamijje*, Omera Abdel Rahmana. Premda je Mubarak nastavio poštivati sporazum s Izraelom, a židovsku državu kasnije priznao i hašemitski kralj Husein, stavovi islamističkih skupina nisu se promijenili. Politička stajališta islamskih vjerskih vođa ostala su slična političkim vjerskim stajalištima koja je zagovarao Hadži Emin.

---

280 Sura 5:20-21 (prijevod Besima Korkuta, slično i u prijevodu Enesa Karića; u prijevodu Pandža-Čaušević vidi Suru 5:22-23).

281 Laqueur & Rubin, 2008:17.

Najvažniji politički učinak Hadži Eminove interpretacije kanoniziranih tekstova i palestinskoga sukoba kao *inter alia* religijskog očitovao se u nepragmatičnosti i nepopustljivosti vlastitih stajališta. Odbacivanje prijedloga Peelova povjerenstva bez razmatranja, a osobito odbacivanje Bijele knjige iz 1939. i "Manjinskog izvješća" iz 1947. inauguriralo je u arapsko-izraelske odnose crno-bijelo viđenje stvarnosti, političke problematike i političkih rješenja. Razloge iz kojih se taj diskurs brzo i duboko ukorijenio u arapskim politikama možda treba tražiti u svjetonazoru, vičnu odrješitim polarizacijama. T. E. Lawrence, arabofil i pronicljiv promatrač arapskih društvenih procesa, drži da se među Azijatima koji govore arapski mogu očekivati određeni "zajednički elementi" te piše:

> Semiti u svome registru vidokruga nisu imali polutonove. Bili su narod temeljnih boja ili bolje rečeno crne i bijele boje, koji su svijet uvijek vidjeli u obrisima: dogmatski narod koji prezire dvojbu, našu modernu trnovu krunu. Nisu shvaćali naše metafizičke teškoće, naše introspektivno propitivanje. Znali su samo istinu i neistinu, vjeru i nevjeru, bez naše kolebljive pratnje [satkane] od tankoćutnih nijansi.
>
> Taj je narod bio crno-bijeli ne samo u vidokrugu nego u najdubljoj nutrini. [...] Misli su im smirene samo u krajnostima...[282]

Nije neutemeljeno postaviti pitanje koliko nedostatak nijansi u muslimanskom tumačenju čovjeka i društva korijen vuče upravo iz ranoislamskih izvora.[283] Donner objašnjava kako je glavna kuran-

282 Lawrence, 1991:38.

283 Pronalaženje svjetonazorskih ili obrazaca ponašanja u kanonu ne bi trebalo uzimati olako i svako zaslužuje podrobnu i opreznu analizu. Osobno držim da je povezanost dominantne religije s dominantnim obrascima ponašanja i svjetonazorom u svakoj civilizaciji načelno neupitna. No to ne vrijedi i za svaki pojedini društveni fenomen. Goitein je tako, kao jedan od problema arapsko-izraelskih odnosa, spomenuo arapsku osvetoljubivost koja može biti vrlo strpljiva (on citira beduinsku uzrečicu kako je onaj koji se osveti nakon četrdeset godina u žurbi) te objasnio da to nije islam, jer "islam, kao i židovstvo i kršćanstvo, propovijeda opraštanje" (Goitein, 1955:232). O ovoj Goiteinovoj tvrdnji u kontekstu islamskoga kanona može se raspravljati, no činjenica je

ska tema pobožnost, a naglasak na moralnosti, odnosno prosudbi osobe kao dobre ili zle, toliko intenzivan da je osobnost opisanih junaka "izblijeđena".[284] On Weberovim rječnikom dalje objašnjava da Kur'an iznosi *ideal types* bez opisivanja raznih poriva koji se sukobljavaju u osobnostima likova te kako su neki autori ukazali da kuranska oštra dihotomija podsjeća na dualizam, primjerice zoroastrizma ili manihejstva. Sukob u kojem se vlastiti i protivnički politički nastup promatra kroz prizmu kozmološke borbe dobra i zla nužno dovodi do radikalizacije stavova i političke krutosti. Ukoliko se jedna strana vidi kao borca na strani Boga, onda ona protivnička po logici stvari stječe ulogu Božjega neprijatelja, a sukob se radikalizira jer cilj postaje pobjeda nad Božjim neprijateljem, a ne optimalni uspjeh. Kompromis s Božjim neprijateljem čin je izdaje vjere, ma kako korisne praktične učinke imao po vlastitu zajednicu. U kontekstu arapsko-izraelskog sukoba, porast percepcije politike kao odraza teoloških crno-bijelih kategorija mogla bi lako prerasti u ključnu odrednicu daljnjega tijeka zbivanja.[285]

---

da je arapska osvetoljubivost postojala od vremena *džahilije* i da je Muhamed uložio puno napora kako bi je dokinuo unutar *umeta*.

284 Donner, 1998:75-76. U poglavlju "The Qur'an and History" (str. 75-85) Donner pruža odličan uvid u ovaj aspekt kuranske naracije. Ovdje valja naglasiti kako je Donner jedan od najistaknutijih islamologa koji je, između ostaloga, preveo 10. svezak Tabarijeva *Ta'rikha*.

285 Crno-bijela dihotomija nije nepoznata ni drugim religijama, uključujući židovstvo i kršćanstvo, no razlika je u sferi na koju se ona primjenjuje i na koju se načelno ne primjenjuje. U židovstvu i kršćanstvu ona se prvenstveno odnosi na duhovnu stvarnost: samo je Jahve Bog, a svako drugo božanstvo je kumir; štovati druge bogove je *per se* pogrješno, bez obzira na teološke postavke odnosnog krivoštovlja (vidi Prvu i Drugu Božju zapovijed u Izl 20:3-5, Pnz 5:7-9, kao i Pnz 6:4-15, Iz 45:5-22 itd.). Novi zavjet nudi vrlo preciznu definiciju te dihotomije: "Bog je svjetlo i nikakve tame nema u njemu" (1 Iv 1:5). Đavao je, naprotiv, oličenje zla, i za njega se sprema vječna propast (Otk 12:9; 20:10 itd.). Najveći dio Crkve ne prihvaća apokatastazu, tj. mogućnost da se đavao nekad u budućnosti izmiri s Bogom i postane sudionikom sveopćeg spasenja. No čim se iz sfere duhovnoga prijeđe u sferu ovozemaljskoga, crno-bijela dihotomija ustupa mjesto puno više nijansiranim opisima, odlikama i postupcima. Uglavnom je jasno tko je od biblijskih junaka pozitivan, a tko negativan, no oni su to rijetko u baš svakom aspektu, osobito ukoliko je njihovu opisu dano više prostora. Mnogi negativni likovi učinili su pozitivne stvari, a pozitivni negativne. Često spominjan primjer u tom kontekstu je kralj David, krivac za naručeno ubojstvo i preljub (2 Sam 11:1-27). Islamska se, pak, crno-bijela dihotomija iz sfere duhovnoga izravno preslikava u sferu

Kako smo u ranijem pregledu povijesti vidjeli, ranoislamski je svijet iz svoje kulture nastojao izbaciti sve neislamsko, sve što je dio *džahilije*, i u tome je katkad uspijevao. Kur'an se uči napamet pa su njegove *ajete* znali pismeni i nepismeni, obrazovani i neobrazovani. Na temelju njegove poruke može se izvesti prosudba u krajnostima; osobe, ideje, fenomeni i postupanja lako se mogu vidjeti u crno-bijelom kontrastu, bez nijansi, svrstani u dva okvira koja se ni djelomice ne preklapaju. Ideja o podjeli svijeta na *Dar al-islam* i *Dar al-harb*, primjerice, proizvod je takve percepcije stvarnosti.[286] No islamska je misao, povijest je pokazala, ipak znatiželjna i receptivna. S iznimkom nekoliko temeljnih doktrina, ona – osobito na lokalnoj razini – nije zatvorena i nije nesklona usvajanju stranih ideja iz svoje okoline. Možda najbolji dokaz za to jest različitost islamskih kultura u različitim dijelovima svijeta: bosanskohercegovačka, libijska, iranska i saudijska inačica islama, primjerice, umnogome se razlikuju. Tradicionalna bosanskohercegovačka muslimanska misao ne poznaje dualizam i radikalne dihotomije pri prosudbi društvenih zbivanja. Ovisno o tumačenju kanona i razini pripuštanja drugih i drukčijih ideja u korpus vlastitih, islamska su društva različito oblikovala i vlastitu političku misao. Jordanski kralj Abdulah možda je najbolji primjer arapskoga muslimanskog vjernika koji je bio spreman na kompromise s cionizmom i mir s Izraelom, jer je to bilo u interesu njegova naroda, a najvećim inte-

---

ovozemaljskoga: Alah i njegovi sljedbenici oličenje su dobra, dok su oni koji ne vjeruju u Alaha i njegova proroka sljedbenici vražji, licemjeri i oličenje zla. Kuranske su ličnosti uglavnom opisane kao sveci ili prokletnici, bez nijansi u osobnosti i nastupu. Ti su junaci, ukoliko su muslimani, uvijek pravedni, hrabri, mudri i plemeniti. Oni koji ne prihvaćaju Muhamedovu poruku su okorjeli u zlu, spletkari, nepravedni, nepouzdani te lišeni svake vrline (usp. Donner, 1998:75-76.).

286 Kur'an ne dijeli svijet na *Dar al-islam* i *Dar al-harb*; tek hadis postojanje koncepta *Dar al-harba* stavlja u medinsko razdoblje Muhamedove karijere (*EI* Vol 2:126). Kako sam objasnio u uvodnim poglavljima, datiranje hadisa s historiografskog aspekta nije zahvalan posao pa se ni autorstvo spomenutoga hadisa ne može sa sigurnošću smjestiti u medinsko razdoblje Prorokova života, no to ovdje nije važno. Štoviše, ako je hadis plod kasnijega tumačenja političkog odnosa islamske države prema okolnom svijetu, tim jasnije vidimo utjecaj izvorno ranoislamskog dualizma na daljnji razvoj islamske misli.

resom naroda on je smatrao mir.[287] Abdulah je 1930-ih zagovarao stvaranje države u kojoj bi Židovi imali visok stupanj samouprave i autonomije, čime se zamjerio zagovornicima radikalnijih rješenja. Godine 1938. u odgovoru jednome od svojih kritičara napisao je da je cionizam izgrađen na tri stupa: "Balfourovoj deklaraciji, europskim narodima koji se nastoje riješiti Židova i arapskim ekstremistima..."[288] Abdulah je u pomirljivom pristupu palestinskim Židovima pokazivao politički realizam i pragmatizam, dok je istodobno živio životom pobožnog muslimana, vjernoga islamskim tradicijama među kojima skrb prema istovjercima zaslužuje osobitu pozornost[289] i usto vukao podrijetlo iz *ahl al-baita*. Upravo tu leži tragedija Hadži Eminove pojave na pozornici bliskoistočne politike. Njegov radikalizam nije neutemeljen u kanonu, no on je istodobno i neokrznut idejama koje bi kanon obasjale iz drugoga kuta i koje bi, barem u pitanjima koja se odnose na ovozemaljsko, osvijetlile nijanse i otvorile prostor pragmatičnosti, koja ni Muhamedu, kako ga prikazuju ranoislamski izvori, nije bila nepoznata. No u Bliskom istoku koji je do 1948. uvelike oblikovao upravo Hadži Emin više nije bilo mjesta polovičnim rješenjima i sekularnom viđenju židovske državnosti. "Rat iz 1948." Morris zaključuje, "iz arapske je perspektive bio rat religije isto koliko, ako ne i više nego nacionalistički rat za teritorij."[290] Nezahvalno je baviti se spekulacijama takve vrste, no teško je oteti se dojmu da bi arapsko-židovski odnosi krenuli nešto drukčijim putem da se kao vođa Arapa nametnuo netko iz obitelji Hašemita ili Našašibija. Kako bi izgledao današnji Bliski istok da je vrhovni vjerski i politički auto-

287 Dallas, 1998:41.

288 Hussein, 1962:120.

289 Abdulah, a kasnije i Husein, prihvativši palestinske izbjeglice, dajući im državljanstvo i mogućnost započinjanja novog života, postupili su humanije od drugih arapskih zemalja. Jedna od okosnica Muhamedova učenja, kako smo vidjeli u ranijem poglavlju, bila je egalitarizam i muslimanska međusobna solidarnost. U Egiptu su, primjerice, Arapi tako loše postupali s Palestincima, da je rektor al-Azhara morao *fetvom* objaviti da je njihovo zbrinjavanje muslimanska vjerska obveza (Karsh, 2010:231).

290 Morris, 2008:394.

ritet više naglašavao *ajet* 21. (23. u prijevodu Pandža-Čaušević) od *ajeta* 85. sure el-Maide, nije moguće reći, ali je privlačno maštati i nedvojbeno da bi sukob bio drukčije prirode i manjih razmjera. Da su jugoslavenska vlada i Broz Tito bili dosljedni u progonu ratnih zločinaca, kakvima su se predstavljali, možda bismo to doznali.

Religijsko tumačenje arapske borbe protiv cionizma kakvo je započeo Hadži Emin brzo je našlo pristaše i među drugim akterima zbivanja. Većina njih imala je lokalni i efemeralni značaj. I Muslimansko bratstvo isprva se činilo takvim. No ta je organizacija kroz predan rad među običnim narodom – rad koji je često uključivao socijalnu, obrazovnu, zdravstvenu i dušobrižničku skrb – desetljeće nakon osnutka uspjelo postati glavnim nositeljem religijskoga neprijateljstva prema idejama protivnima fundamentalnom islamu, a židovska državnost na palestinskom teritoriju na njihovu je popisu prioriteta od početka zauzimala visoko mjesto. Spremnost vođa i članova Bratstva na podnošenje žrtve i mučeništva od mnogih je učinila *šehide*, a njihova je krv bila sjeme širenja ideja religijskog protucionizma. Okosnicu snage Bratstva činili su klerici. U tradicionalnim islamskim društvima u kojima su molitva i slušanje propovijedi sastavni dio života, njihov utjecaj na narod nužno je rastao. Režimi arapskih država, koji nikad nisu bili glasoviti po sofisticiranim metodama i suptilnom pristupu pri pridobivanju simpatije masa, religijske frustracije naroda zbog cionističkih uspjeha koje su često bile usmjerene prema njima mogli su preusmjeriti samo prema jednom mjestu: prema Izraelu, a onda i prema zapadnom svijetu kojega se predstavljalo kao pokrovitelja cionizma. Malo je pokazatelja da je ijedan arapski režim koji je ušao i u jedan rat s Izraelom do 1973. bio potaknut primarno religijskim žarom. Nazvati bilo koji od tih ratova isključivo džihadom bilo bi netočno. No ukoliko se uzme u obzir da u cijelom muslimanskom arapskom svijetu nikad nije organiziran ni jedan veći prosvjed naroda protiv rata s Izraelom, ali jesu mnogi u kojima se pozivalo na džihad, onda postaje vrlo izgledno da neprijateljstvo prema židovskoj državi nije bila politika određenih režima ili skupina, nego sentiment duboko

ukorijenjen u narodu i inačici islama kojoj je narod bio izložen. Ako je to tako, onda izraelski ustupci i pozivi na pregovore imaju izgleda za uspjeh koliko i pogađanje s vremenskom nepogodom.

Razdvajanje cilja i metode

Vjerojatno najveća i najvažnija razlika između religijskoga i sekularnog pristupa politici jest u razini njihova prihvaćanja kompromisa, odnosno u nijansiranju stava prema sebi i prema protivniku. U modernome sekularnom pristupu, praktički sve u politici podložno je pregovorima, dogovoru i popuštanju; nema "svetih krava" ni tabua. Vlastiti se stavovi zastupaju s revnošću i umješnošću, ali se suprotna strana ne smatra oličenjem zla ili nositeljem inherentne metafizičke mizantropije koja političku sferu zlorabi radi postizanja svojih mračnih, destruktivnih ciljeva. Suprotna je strana jednostavno nositelj suprotstavljenih interesa, a ako joj se pripisuje kakva posebna opakost, ona se obično pažljivo veže uz konkretan režim. Samokritičnost je također bitan čimbenik demokratskih sekularnih društava, a parlamentarna oporba njezin je legitimni nositelj. U arapskom je svijetu sve do rata 1973. retorika prema Izraelu bila crno-bijela, pregovor s Izraelom tabu, a samokritičnost nepoznanica. Od 1980-ih neka od tih načela su napuštena: radikalizam i crno-bijela dihotomija u metodi, taktici i strategiji zamijenjeni su puno nijansiranijim pristupom. Uništenje Izraela prestalo je biti predmetom akutnoga, živčanoga neodložnog projekta, nego je postalo dugoročni projekt za čije je ostvarenje potrebno i određeno usklađivanje s političkim, diplomatskim, vojnim, gospodarskim i drugim korisnim načelima zapadnoga, neislamskog svijeta.

Dolazak Hamasa i drugih religijskih nedržavnih aktera na pozornicu arapsko-izraelskog sukoba predstavljao je nastavak slične politike kakvu je vodio Hadži Emin, a odgovor izraelskih političara često nastavak istih nadanja kakva su gajili sekularni cionisti poput Herberta Samuela. S fragmentiranjem arapskoga čimbenika sukoba pojavila se i mnogostrukost metoda, koje su odražavale karakter i program dotične skupine. Cilj – uništenje židovske države – ostao

je uglavnom isti, ali objašnjenja narodu primjene različitih metoda pa i izravnoga pregovaranja s Izraelcima više nisu predstavljala glavni problem kao nekoć, budući da je sam narod postao rasadnik, baza i platforma tih skupina. To ne znači da je potreba za objašnjavanjem posve nestala, no do 1980-ih stasali su islamski teolozi koji su svako postupanje mogli objasniti i u religijskoj terminologiji kad se za tim ukaže potreba. Među njima se osobito ističe spominjani Jusuf el-Kardavi, čija se misao u definiranju ciljeva Muslimanskog bratstva ne razlikuje puno od ciljeva Hasana el-Bane, Saida Kutba, Hadži Emina ili Abdulaha Azzama, ali u načinu njihova postizanja i u odnosu prema zapadnoj javnosti, s prethodnicima ima manje zajedničkog. Raznolikost islamske kanonske misli, koja premda se temelji na džihadu i ne ostavlja prostor za drugu eshatologiju osim globalne pobjede islama, ne isključuje temporalni mir, temporalnu tolerantnost, temporalnu suradnju, dogovor i kompromis. Židovi su svojom otpornošću na spektakularne masivne pokušaje uništavanja izraelske države islamiste prisilili na traženje rješenja koja nisu jednostavna, ali su i dalje kanonska. Zanimljiva rješenja koja bi pridonijela smirivanju sukoba otkrili su i židovski arabisti. Moshe Sharon je na temelju Muhamedova naputka o izuzeću obveze odlaska u džihad zajednice koja se sučeli s više nego dvostruko snažnijim neprijateljem[291] predložio da se izraelska vojna sila neprestano održava i pokazuje u stanju koje će zbog njezine vojne potentnosti pobožne muslimane odvraćati od džihada bez grizodušja zbog neispunjavanja vjerske dužnosti. No, većina izraelskih političara i međunarodne zajednice pak promjenu arapskih metoda i strategija često su tumačili kao promjenu cilja. Nikad nisu prestali vjerovati da će, ukoliko Arapima ponude povoljno pragmatično rješenje, od njih zauzvrat dobiti mir. Tumačenje, odnosno nedostatak tumačenja, islamskih koncepta kao što su *Hudejbijski sporazum*, *hudna* ili *Dar al-sulh* te njihovo prihvaćanje među zapadnjacima kao da se radi

291 Sura 8:66; Ibn Ishak, 2004:484, str. 326; Khadduri, 1962:135.

o pacifističkoj terminologiji, zbunjuje.[292] U tom kontekstu pojava Hamasa, koji bez ambigviteta arapsko-izraelski sukob tumači kao beskompromisan crno-bijeli vjerski sukob koji se ne može riješiti pregovaranjem, nego samo džihadom, za Izrael predstavlja određeno olakšanje, osobito u nastupu pred međunarodnom zajednicom. Ona je Hamas, za razliku od Fataha, prepoznala kao terorističku organizaciju. Međunarodna zajednica od Izraela ne traži izrijekom da s Hamasom pregovara, ali mu osporava pravo vojnog sukobljavanja, koje je kad se radi o terorističkoj organizaciji ukorijenjenoj među civilnim stanovništvom općenito iznimno teško. Radikalni dualizam s kojim ta organizacija tumači borbu protiv Židova, kako smo vidjeli u dosadašnjem pregledu, nije novina. Novina je način na koji je Izrael prisiljen uzvraćati: to više nije nanošenje teških poraza arapskim armijama jer one više nisu akteri sukoba, nego je prisiljen na *konflikt-menadžment* kojim se sukob prolongira, katkad gura pod tepih, katkad rasplamsa uz civilne žrtve, ali kraju i rješenju se ne približava niti će se približiti sve dok ga islamističke skupine budu vidjele kao religijski.

292 Časopis *European View* tako je objavio članak Mustafe Cerića u kojem Cerić za Europu kaže da je *daru-l-sulh* te da je *sulh* suprotnost ratu (*harb*). Cerić se čak u opisu muslimanske miroljubivosti prema Židovima i kršćanima poziva na *Hudejbijski sporazum* koji je Muhamed sklopio s beduinima (Cerić, 2007:45).

9.

ZAKLJUČAK: PERCEPCIJA, BIT I BUDUĆNOST SUKOBA

Bliski je istok od drevnih vremena bio poprištem mnogih i burnih previranja. Mnogi su čimbenici utjecali na razvoj bliskoistočnih društava i pridonosili njihovu oblikovanju, usponu i razgradnji. Splet društvenih, političkih, civilizacijskih i ekonomskih čimbenika, skupa s ulogom zemljopisnog položaja, strateške važnosti područja i tko zna čega sve ne, određivali su tijek bliskoistočne povijesti, a određuju je i danas. Mnogi od tih čimbenika nisu nepoznati ni drugim ljudskim društvima i civilizacijama. Arapsko-izraelski sukob dijelom predstavlja "rekonstrukciju teme koja postoji od početaka civilizacije". Oduvijek su se skupine, plemena, narodi i civilizacije sukobljavali zbog toga što se jedni nasele u blizini ili na teritorij drugih.[1] Malo koji narod na svijetu u nekom trenutku svoje povijesti nije bilo uključen u sukob s nekim drugim narodom. Za Židovski je narod tih povijesnih trenutaka bilo neuobičajeno mnogo. Od naseljavanja u Kanaan veći dio izraelske, kasnije židovske povijesti prošao je u obrani granica zemlje od invazija sa svih strana ili, rjeđe, u njihovu širenju. Protjerivanje Židova iz Judeje i Jeruzalema, kršćansko pripisivanje svetosti i susljedno arapsko muslimansko osvajanje istoga komada zemlje u koji se Židovi pak nikad nisu prestali nadati vratiti, predodredilo je njezinu političku budućnost za burna previranja. Cionističko zaposjedanje

1 Morse, 2003:26.

dijelova Palestine vjerojatno ni pod kakvim okolnostima nije moglo proći mirno i uz pomirljivu suglasnost starosjedilaca. Širenje židovskih područja, čak i ono prije ratnih sukoba, kad se zemlja kupovala i prelazila u židovsko vlasništvo tržišno i neupitno zakonito, nužno je podrazumijevalo ograničavanje i ukidanje arapskih prava, stvarnih ili imaginarnih. Doticaj dviju civilizacija, umnogome stranih jedne drugoj, sa sobom je donio i prednosti i nedostatke. Mnogi sporovi i nesuglasja bili su proizvod nerazumijevanja, nepovjerenja, povrijeđene časti, zavisti i percepcija utemeljenih i neutemeljenih u stvarnosti. No primjera solidarnosti, samopožrtvovnosti, odvažnosti; ljudskih dvojbi u kojima su humanost i sućut prevladali predrasude i antagonizme, također nije nedostajalo. Čovjekova je priroda posvuda ista pa su i fenomeni koje ona iznjedri posvuda slični; arapsko-izraelska drama dijelom je odraz drame cjelokupnog čovječanstva.

Onaj dio koji je različit svagdje je različit zbog lokalnih okolnosti, a one se mogu odnositi na štošta: od klimatskih uvjeta do povijesnih iskustava, mjesnih tradicija, običaja i mentaliteta. U tom je smislu svaka ljudska skupina i civilizacija jedinstvena i neponovljiva. Ta jedinstvenost i neponovljivost vidljiva je ne samo u komparaciji nekoga društva s drugim društvima nego i u njegovoj komparaciji sa samim sobom, u različitim vremenskim razdobljima. Svakome tko se ozbiljno pozabavi politološkim, sociološkim, povijesnim, etnološkim, antropološkim, psihološkim i drugim društvenim istraživanjima jasno je da se, ma što da je predmet istraživanja, uvijek radi o složenim procesima i da je simplifikacija uglavnom loš način da ih se shvati. Od proučavanja mjesne zajednice pa do naroda, države ili civilizacije, bezbroj je detalja na koje treba obratiti pozornost kako bi analiza bila kvalitetna. I na koncu, ma koliko kvalitetna, ona nikad neće biti potpuna. No u njoj se mogu prepoznati određeni obrasci i dominantne značajke, jer se rijetko koje društvo – ako ikoje, čak i nakon velikih prevrata i revolucija – mijenja toliko brzo i temeljito da ga one na neko vrijeme ne obilježe i ne učine jedinstvenim.

Bliski istok, ili točnije Erec Izrael/Palestina s okolnim krajevima, sigurno ne spada u područja čija je analiza jednostavna. S obzirom na dugačko vremensko razdoblje obrađeno u ovoj knjizi, za očekivati bi bilo da postoji mnoštvo obrazaca i dominantnih značajki u različitim povijesnim blokovima, između kojih, s vremenski ograničenim preklapanjima, postoji diskontinuitet. Civilizacije, imperiji, narodi i plemena koji su se kroz povijest izmjenjivali na vlasti nad tim područjem za sobom su ostavili upravo takav učinak: mnogo različitih ideja, filozofija i svjetonazora barem su jedno vrijeme i barem negdje na tom području bili duboko ukorijenjeni, a nerijetko i dominantni. Čudesno je kako su te kulture pronicale i u židovstvo i u islam, srastale s njima, postajale njihovim dijelom, katkad ih gotovo apsorbirale, da bi ih onda i židovstvo i islam, potaknuti kakvim traumatskim povijesnim događajem, ispljunuli i pokušali se – s više ili manje uspjeha – vratiti svojim fundamentima. Iza njih je ostajao bogat literarni opus; djela od pseudoepigrafe, Filona Aleksandijskog i Josipa Flavija, preko Ibn Sinaa i Ibn Rušda do Bahaulaha i Mahmuda Muhameda Tahae svjedoče o ispreplетanju svjetonazora, no malo što od toga literarnog opusa danas se izučava na satovima vjeronauka; prije povijesti i hereziologije. Ideje kao da su uranjale u židovsku i islamsku civilizaciju na Orijentu, a onda izranjale ostavljajući za sobom kako tragove tako i nužnost da se prione njihovu uklanjanju. I tu leži jedinstvenost Svete zemlje: usprkos svoj šarolikosti vladara te političkim i kulturološkim diskontinuitetima, u njoj postoji jedna konstanta, koja je prisutna u svakom razdoblju u koje se zagrebe i koje se istraži. Ta konstanta je religija. U konstantu ne spada intenzitet religijskog sentimenta, način prakticiranja religije, njezina forma, struktura, hijerarhija pa čak ni sama doktrina, usprkos postojanju kanona koji stalno nadahnjuje pokrete povratka na izvore vjere. Konstanta je religija kao općenit, često neizreciv i neuhvatljiv, ali sveprisutan i dubok osjećaj postojanja božanske sile koja upravlja zbivanjima i vodi ih k predodređenoj kulminaciji. Potražimo li religijsku konstantu u konkretnijem vjerovanju, koje se provlači kroz vremena pravovjer-

ja i krivovjerja, fundamentalizma, apostazije i sinkretizma, onda je vjerovanje u božansko pravo vlasništva nad zemljom možda najbliže do čega ćemo doći. Od njihova naseljavanja Erec Izraela/Palestine, uvijek je bilo Židova i kasnije muslimana koji su pristajali uz najrazličitije ogranke svoje matične religije. Od proroka, mistika i vračeva, preko gnostika, agnostika, heretika i racionalista do reformatora, fundamentalista, zelota i radikala, izmjenjivale su se dominacije sljedbi i pokreta. No, vjerojatno nikad u povijesti nije nedostajalo onih koji su vjerovali kako je Bog tu zemlju dao upravo njima u baštinu. Ne možemo, dakako, sa sigurnošću ustvrditi kako ni u kojem povijesnom trenutku, primjerice 8. listopada 1075., ni jedan jedini živući Židov na svijetu nije ozbiljno vjerovao da je Erec Izrael zemlja koju je Bog dao njegovu narodu i u koju će se on kad-tad masovno vratiti. Pa ako toga dana i nije bilo na svijetu Židova koji je u to vjerovao, teško da je bilo muslimana koji je za taj dio *Dar al-islama* smatrao da bi bilo vjerski normalno da se opet prometne u *Dar al-harb*.

Konstanta postojanja religijskog sentimenta prema vlasništvu nad Erec Izraelom, kasnije Palestinom, završava na toj načelnoj i teorijskoj razini. Njegovo pretakanje u politički aktivizam, ukoliko ga je bilo, bilo je različito tijekom različitih "povijesnih blokova". Jošuino osvajanje Svete zemlje, prvi i jedini "sveti rat" židovstva, bilo je u motivima, doktrini, načinu, opsegu, viziji i strategiji različito od bitki koje su vodili Suci te ratova koja je predvodio David i kasniji izraelski i judejski kraljevi. Obnova Judeje pod Ezrom i Nehemijom imala je malo toga zajedničkog s hasmonejskim obnovama judejske državnosti. Židovski ustanci iz prvoga stoljeća vodili su se drukčijim mesijanstvom od onih iz drugoga, a u gotovo svakom kasnijem stoljeću židovska se eshatološka misao odazivala na duh vremena i preispitivala neke svoje aspekte. Pojava cionizma pluralizam je vjersko-političke židovske misli samo dodatno proširila. S nešto manje oscilacija u političkom stavu nastupali su bliskoistočni muslimani. Jednom osvojena područja smatrala su se dovijeka dijelom *Dar al-islama*, čije je širenje ireverzibilan i pri-

rodan tijek povijesti. No i u islamu su izvanjski utjecaji oblikovali način vladanja, ophođenja s nemuslimanima te razinu spremnosti da se načelna predodžba o vlasništvu *umeta* nad zemljom pretoči u konkretno vojno ili političko djelovanje. Religijska važnost Svete zemlje prigodno je rasla i padala ovisno o političkim okolnostima. Spor između damaščanskoga i mekanskog kalifa uzdignuo je Jeruzalem među sveta islamska mjesta; politički spor i religijska važnost grada splasnuli su paralelno. Arapi su protiv Bizantinaca i kasnije križara vodili džihad. Ipak, ajubidski je sultan al-Kamil sporazumno i bez ratovanja predao Jeruzalem kršćanskom caru Fridriku II. Šeik Zahir el-Omer je sredinom 18. stoljeća Židove sam naseljavao po Galileji, vjerujući da je blagostanje njegove zemlje povezano sa židovskom prisutnošću u njoj. Galilejski su Židovi zauzvrat njegove vojne pobjede slavili kao svoje blagdane. Emir Faisal pozdravio je židovsko doseljavanje u Palestinu, a Abdulah je podržao stvaranje židovske države. Kršćani su stoljećima Židove u Svetoj zemlji šikanirali i iz nje ih izgonili kao Kristove ubojice, da bi im s nastankom cionizma pomogli da se u nju vrate kao preteča Kristova povratka. Nikakvo religijsko postupanje pa čak ni sustav doktrina, ne predstavlja apsolutnu povijesnu konstantu ni kod jedne zajednice, bila ona srednjostrujaška židovska, muslimanska ili kršćanska, da i ne govorimo o sljedbama unutar njih. I upravo je zbog toga lako previdjeti da sama religija, ma kako različito bila definirana i prakticirana u različitim njezinim razdobljima, jest konstanta cijele poznate povijesti Svete zemlje.

Profesor Raphael Israeli argumente arapsko-izraelskog sukoba podijelio je u kvantitativne i kvalitativne. Kvantitativni su oni od kojih odricanje načelno znači novčani ili sličan materijalni gubitak; oni su mjerljivi, podložni pregovaranju, dogovoru i kompromisu. Argument, pak, pri kojem se jedna ili druga strana poziva na vrijednote, jest kvalitativni. On, prema Israelijevu mišljenju, može biti moralni, kulturni ili religijski, ali je nepromjenjiv i ne može biti

predmetom pregovora i kompromisa.[2] Od nastanka cionističkog pokreta koncem 19. stoljeća do danas, jedna je tendencija u arapsko-izraelskom sukobu vidljivija od možda bilo koje druge: smanjenje udjela kvantitativnih argumenata i povećanje udjela kvalitativnih, u percepciji sve većega broja aktera bliskoistočnih zbivanja. Težnja prema vlasništvu nad zemljom, koju je nekad određivala kakvoća tla, blizina vode, stabilnost građevine ili cijena uvjetovana ponudom i potražnjom, danas sve više postaje pitanje ostvarenja celestijalnih ciljeva. Njihovo stavljanje u kontekst tržišne ekonomije i pragmatičnih aranžmana je apsurdno. Ukoliko je utjecaj religije na političko viđenje stvarnosti tisućljetna bliskoistočna konstanta, ukoliko je udjel kvalitativnih argumenata u odnosu na kvantitativne u posljednjih stoljeće i pol značajno porastao, onda je realistično očekivati da će i u budućnosti kvalitativni čimbenik, ponajprije onaj dio koji se odnosi na religiju, igrati sve važniju ulogu u političkim procesima. Pitanje na koje preostaje ponuditi odgovor jest kako će religije židovstva, islama i kršćanstva u 21. stoljeću utjecati na arapsko-izraelski sukob i odnose?

Teološka politika ili politička teologija?

Promišljanje i pitanje o budućem utjecaju religije na politiku predstavlja logičan slijed analizi njezina prošloga i sadašnjeg utjecaja. Ipak, moje je mišljenje da je za postavljanje takva pitanja u politološkom kontekstu, s nakanom da se politički procesi razumiju i da se na njih utječe, danas uvelike kasno. To je pitanje trebalo postaviti na prijelazu 19. u 20. stoljeće, ako ne i ranije. Kako smo vidjeli u ovom istraživanju, među nekim akterima tadašnjih bliskoistočnih zbivanja postojalo je razumijevanje o relevantnosti toga problema: sjetimo se koliki je napor Velika Britanija uložila u sprječavanje odziva muslimana pozivu na džihad koji je arapskom svijetu uputio

2 Israeli, 2003b:290.

kalif Mehmed V. Ono što su britanski obavještajci tada znali, vođe cionizma počeli su prepoznavati kao ozbiljan fenomen pola stoljeća kasnije. Vidjeli smo i zašto: devedeset posto sekularni, devedeset posto Aškenazi, oni su imali svoj svjetonazor i svoj svijet, a njime su dominirale ideje prosvjetiteljstva, humanizma i racionalizma. Kad su cionistički vođe shvatili da islam sadrži religijske naputke relevantne za arapsko-židovske političke odnose koje Arapi shvaćaju ozbiljno, za koje su spremni žrtvovati se i koje materijalistički pristup problematici ne može dokinuti, čuđenju nije bilo kraja.[3] Postavljanje pitanja budućega utjecaja religije na bliskoistočne političke procese, u odnosu na neprepoznavanje da taj fenomen uopće postoji kao osobito relevantan, predstavlja stanovit napredak, ali on vjerojatno neće značajno pridonijeti rješenju problema s kojim ova knjiga započinje, naime da logiku iza bliskoistočnih zbivanja otkriva tek osvrt unatrag.

Za izglednije predvidljiv pogled unaprijed predlažem da se pitanje postavi obratno: kako će aktualne političke prilike u arapsko-izraelskim odnosima utjecati na buduće tumačenje i oblikovanje teologija pojedinih političkih aktera? Cijela ova knjiga pokazuje ne samo da je religija uvijek bila prisutan čimbenik političkih previranja i konstanta u povijesti Svete zemlje nego i da se teološke percepcije unutar jedne iste religije, koje se odnose na tumačenje neposrednih povijesnih zbivanja u Svetoj zemlji u korelaciji s eshatologijom i soteriologijom, mijenjaju i čak katkad međusobno sukobljavaju. Te teološke percepcije mogu izrasti u permanentna srednjostrujaška eshatološka tumačenja, mogu biti privremene ili mogu iznjedriti sljedbu. Židovstvo, kršćanstvo i islam, kako smo vidjeli, religije su spoznajno osjetljive na povijest. Povijest je u svakoj od njih na jedinstven način važan izvor vjere, a budući da

---

3 Glubb-paša je 1936. zapisao: "Zanimljivo je zamijetiti da su se u kontekstu palestinskoga ustanka opet pojavili stari argumenti kako su Arapi imali financijske i materijalne koristi od židovske ili britanske prisutnosti pa je stoga ustanak neopravdan, nezahvalan... Ti argumenti, čini se, pokazuju temeljno nepoznavanje ljudske prirode, čiji su jedini snažni porivi ne materijalni, nego duhovni. Gomilom se ne može ovladati ispisom bilance stanja ili raspravom o političkoj ekonomiji..." (Morris, 2003:40).

je u percepciji tih vjera povijest linearna, kako se približava očekivana kulminacija povijesti, tako zbivanja uvijek pomalo razmiču veo misterija koji tu kulminaciju zastire. U posljednjih stoljeće i pol koliko traje židovsko useljavanje i susljedna izgradnja židovske države u Erec Izraelu, svjedoci smo dubokih promjena teološke percepcije židovske državotvornosti ili odgovora na nju među sve tri velike vjere koje taj dio svijeta nazivaju Svetom zemljom. Cionizam je od nelegitimnog pokreta koji prkosi Bogu, za mnoge religiozne Židove postao pokret kroz koji se ispunjavaju drevna božanska eshatološka obećanja dana njihovu narodu. Krupan teološki zaokret u religijskom cionizmu u odnosu na višestoljetno tradicionalno židovstvo predstavlja odbacivanje mogućnosti ponovnoga egzila, čemu je u najvećoj mjeri pridonijela novija povijest obilježena strahotama Holokausta. Religijski je cionizam u židovskoj vjerskoj misli obnovio davno odbačene vrijednosti militarizma: pobjede iz 1967. pokrenule su viđenje rata i sukoba kao nečega neželjenog, ali pod određenim uvjetima vjerski legitimnog u postizanju mesijanskih obećanja. U velikom dijelu islamskoga svijeta pak, vojni porazi od strane Židova doživljeni su kao teološko-povijesna anomalija kojom je s jedne strane učinjena nepravda arapskom-palestinskom narodu, a s druge – što je u muslimanskoj religijskoj percepciji puno gore – kojom se prkosi temeljnim premisama islama. Zbog toga su neki od vodećih islamskih teologa poput šeika Jusufa Kardavija i Saida Tantavija samoubilačke bombaške akcije pod određenim uvjetima proglasili opravdanima, a tako izginule samoubojice *šehidima*. To je potpuno nova interpretacija islamskog zakona i *šehadeta*, bez presedana u prijašnjoj povijesti i tradiciji.[4]

4 Lewis & Churchill, 2009:153. R. Israeli kao poticatelje na samoubilačke akcije spominje Bin Ladena, šeika Jasina iz Gaze, šeike Fadlalaha i Nasralaha iz Libanona itd. (Israeli, 2003:7), ali ukazuje na to da je upravo šeik Kardavi kao jedan od vrhovnih duhovnih vođa Muslimanskog bratstva bio među prvima koji su odobrili takvu vrstu borbe, iako je nakon napada 11. rujna donekle ublažio stav i ograničio njezinu primjenu (str. 22-24). Vidi i Kardavijev govor iz 2003. osobito posljednji ulomak na www.memri.org/bin/opener.cgi?Page=archives&ID=SP54203 (pregledano 7. 6. 2004.). Od ranoislamskih tekstova u ovom je kontekstu zanimljiva priča o smrti Amira Ibn al-Akwaa (Ibn Ishak, 2004:756: str. 510 i Al-Bukhari, 1972:5:509), o kojoj je bilo više riječi u 5. poglavlju.

No arapski neuspjesi potaknuli su i preispitivanje vlastitih stavova o sebi i drugima, pa isti šeik Kardavi muslimane poziva na samokritičnost i "priznavanje vlastitih grešaka"[5] kao *conditio sine qua non* društvenoga i civilizacijskog napretka, što također predstavlja zaokret u tradicionalnoj islamskoj samopercepciji, u kojoj samokritika nije spadala među dominantne odrednice.[6] Bez iluzije da je Kardavi to imao na umu, nije nezamislivo da bi njegovi autoritativni pozivi na preispitivanje i samokritičnost mogli otvoriti prostor i za reinterpretaciju dijelova kanona prema jednome mirotvornijem kriteriju. Osobno držim da nije utopizam nadati se kako bi dio muslimanskog svijeta u budućnosti mogao staviti veći naglasak na Suru 5:21 (5:23) te u židovskom ispunjenju njezine poruke prepoznati eshatološka kretanja relevantna i za islam kao religiju koja sebe vidi kao dio objavnog niza nakon židovstva i kršćanstva. Sura el-Maide objavljena je u Medini između pete i sedme godine po *hidžretu*,[7] što joj daje određene kronološke prednosti za *naskh* koje nisu zanemarive. Usto, neki su autori primijetili, raniji su islamski teolozi poput Tabarija ili Ibn Kathira toj suri pridavali značenje koje bi u današnjem političkom kontekstu moglo poslužiti kao okvir za miroljubivost.[8] To što su i u kršćanstvu, usprkos postojanju i protužidovskih i filosemitskih dijelova kanona, ovi potonji postali daleko prisutniji u suvremenoj teološkoj misli – iako su za razliku od islama daleko prisutniji i u samome kanonu – budi optimizam.

Možda najtemeljitija teološka promjena uzrokovana pojavom moderne izraelske države zbila se upravo u kršćanstvu, ponajprije u njegovim evanđeoskim ograncima, a u novije vrijeme sve više i u Katoličkoj crkvi. Iz vjere koja je na Židove gledala kao na epitom božanskog prokletstva, golem dio Crkve danas drži da su Židovi ipak i dalje Božji narod, koji je s Bogom, doduše, u jednom

5 El-Qaradawi, 2003:113.

6 Usp. Lewis, 2002b:159.

7 Pandža i Čaušević, 1989:135.

8 Usp. Al-Hussaini, 2009:9-14.

drugom, starom, ali još uvijek važećem savezu. Takva misao prije dvjesto godina bila bi ravna herezi. Porast religijskoga filosemitizma u kolijevci religijskog antisemitizma sa sobom je donio potrebu za reinterpretacijom dijelova kršćanskoga kanona i tradicije koji su do sada slovili za sasma bjelodane. Kršćanski filosemitizam danas postaje odraz prepoznavanja duhovnog duga koji Crkva ima prema židovskom narodu i nije povezan s kršćanskim opravdavanjem izraelske politike, iako uglavnom jest s prepoznavanjem prava Izraela na postojanje kao – među ostalim – znaka Božje vjernosti svojim obećanjima te skoroga ispunjenja eshatoloških proroštava. Taj su teološki trend u kršćanstvu uvelike iznjedrila politička bliskoistočna zbivanja i ona su najvećim dijelom zaslužna za njegovu popularizaciju. On, dakle, analogijom otvara prostor za nadu u stvaranje i islamskoga filosemitizma kao širega pokreta, jer je duhovni dug koji islam ima prema židovstvu također teološka i povijesna činjenica.[9]

Jedan od plodova burne političke interakcije Židova, muslimana i kršćana u Svetoj zemlji i arapsko-izraelskoga sukoba, koji plijeni najviše pozornosti i koji se često čini dominantnim, jest porast religijskih radikalizama. Od njih je islamski daleko najveća prijetnja kako miru na Bliskom istoku tako i široj pa i globalnoj sigurnosti. Koliku ulogu u njegovu nastanku i širenju ima islamski kanon, a koliku nedostatak diplomatske mudrosti u ophođenju s drugom civilizacijom i višak vlastitoga religijskog radikalizma među Židovima i kršćanima, svakako bi bilo korisno istražiti objektivnije nego što je to danas uobičajeno.[10] Relevantnost takva istraživanja

9 Rémi Brague upozorava na olako povlačenje “implicitne analogije” između kršćanskoga odnosa prema židovstvu i islamskoga odnosa prema religijama prethodnicama. Presudna razlika, o čemu je bilo riječi ranije u tekstu, jest to što kršćani i Židovi dijele zajednički kanon, dok muslimani židovski i kršćanski kanon ne prihvaćaju i smatraju ga krivotvorinom (Brague, 2002:59-64). Moje je mišljenje da postoji prostor za optizam utemeljen na analogiji koja nije implicitna, koja je dobronamjerna, ali ne i naivna, koja je trezvena i realistična i kojom se ne umanjuju objektivne razlike koje između kršćanstva i islama postoje u njihovu odnosu prema židovstvu.

10 Ne stavljajući pod upit postojanje nekog oblika fundamentalizma u sve tri vjere, ovdje mislim na uvriježeno prikazivanje svih fundamentalizama kao podjednako odgovornih za nasilje i ratne sukobe, s čime se ne slažem.

u dogledno se vrijeme neće smanjiti. Postojeća politička interakcija triju vjera na Bliskom istoku u budućnosti može biti samo intenzivnija; trebalo bi poduzeti sve da se porast intenziteta interakcije ne odrazi i na porast nasilnog radikalizma i fanatizma. Ova knjiga predstavlja tek uvod u analizu složene i duboke osjetljivosti toga dijela svijeta na spomenute fenomene. Amos Oz jednom je sarkastično primijetio: "Moje djetinjstvo u Jeruzalemu stvorilo je od mene stručnjaka za komparativni fanatizam."[11] Valjalo bi razmisliti o tome da se studentima i budućim stručnjacima za Bliski istok kao obvezatan kolegij uvede izučavanje komparativne religije i – zašto ne – komparativnog fanatizma.

---

11 Oz, 2006:39.

Pojmovnici i kratice

HEBREJSKO NAZIVLJE

agada	priča, naracija iz rabinske literature koja se ne odnosi na zakon
alijá	val židovskoga useljavanja u Erec Izrael; useljenje Židova u Izrael
Aškenazi	Židovi podrijetlom iz Njemačke i istočne Europe
brit mila	obrezanje prema Savezu Židova s Bogom
Cahal	Izraelske obrambene snage (kratica od *cava hahagana leisrael*); IDF
canhanim	padobranci; padobranske postrojbe Izraelske vojske
Celesirija	područje južnog Libanona koje u nekim povijesnim izvješćima obuhvaća i Galileju, Samariju i Judeju
din rodef	zakon o progonitelju (kojim je u židovstvu dopušteno izvansudsko pogubljenje)
Ecel	*hairgun hacvai haleumi*; vidi: **Irgun**
erec	zemlja
Erec Izrael	Zemlja Izrael
galut	progonstvo, izgnanstvo
Gemara	komentari zakona iz Mišne, drugi dio Talmuda
geula	izbavljenje
geula šlema	konačno (potpuno) izbavljenje
gniza	pohrana; spremište u sinagogi ili židovskom groblju u kojem su pohranjeni spisi u kojima se spominje Božje ime
Hagana	židovska vojna organizacija iz vremena Britanskog mandata iz koje je ponikla Izraelska vojska
Hagana Bet	vidi: **Irgun**
halaha	židovski vjerski zakon utemeljen na rabinskim spisima
Hatikva	nada; ime izraelske himne
havlaga	suzdržanost; defenzivnost

hazbara	objašnjavanje; promicanje ideje cionizma političkim i povijesnim argumentima
hilul hašem	pogrda imena Gospodnjeg; svetogrđe
hitnahalut	židovsko naselje u Judeji, Samariji ili pojasu Gaze (eng. *settlement*)
hozer betšuva	Židov koji je od nevjernika postao vjernik
Irgun	paravojna cionistička skupina do 1948. (puni naziv: *hairgun hac'vai haleumi*)
jerida	iseljenje Židova iz Izraela
Jerušalajim	Jeruzalem
jidiš	jezik europskih Židova
jišuv	židovsko naselje u Erec Izraelu *(hajišuv hajehudi b'erec israel)*
kabala	mistično ezoterično učenje utemeljeno na pronalaženju skrivenih poruka u Svetom pismu
karaiti	židovska sljedba koja odbacuje rabinsku tradiciju, a prihvaća samo Bibliju
kašrut	židovski zakoni o hrani
kfira	krivovjerje; hereza
kibuc	židovska poljoprivredna i gospodarska zadruga
kiduš hašem	proslavljanje imena Gospodnjeg
kohen	svećenik
kohen gadol	veliki svećenik
košer	hrana ili piće pripravljeno prema **kašrutu**
ladino	jezik španjolskih Židova Sefarda
lahzor betšuva	vratiti se židovskoj vjeri
Lehi	(*Lohamei Herut Israel*) najmanja i najradikalnija cionistička vojna skupina
mašijah	Mesija, Pomazanik, Krist
mezuza	svitak s tekstom iz Pnz 6:4 koji se postavlja na dovratnik
micva	vjerska zapovijed
minhag	običaj
Mišna	"usmena Tora"; zbirka usmeno prenesenih vjerskih i građanskih zakona, prvi dio Talmuda
mitnahel	židovski naseljenik Judeje, Samarije ili pojasa Gaze (eng. *settler)*
mizrahi	orijentalni; Židovi podrijetlom s Orijenta
ole hadaš	novi židovski useljenik u Izrael
olim	židovski useljenici u Izrael
Palmah	*Plugot Mahaz,* elitna borbena postrojba Hagane
pikuah nefeš	spašavanje ljudskog života
rabinska literatura	spisi talmudskog razdoblja (do oko 500. g. p. Kr.)
rodef	progonitelj koji ima nakanu ubiti; vidi i **din rodef**
roš galut	egzilarg; voža Židova u izgnanstvu
sajeret matkal	specijalna postrojba Vrhovnog stožera Izraelske vojske

Sefardi	Židovi podrijetlom iz Španjolske
Sohnut	Židovska agencija; nositelj cionističke izvršne vlasti do uspostave Države Izraela
šabat	subota
šma israel	židovska ispovijed vjere, prve dvije riječi iz Pnz 6:4, *Čuj, Izraele*
šoa	Holokaust
Šternova skupina	vidi: **Lehi**
Talmud	zbirka drevnih židovskih tekstova koja se sastoji od Mišne i Gemare
Tanah	židovska Biblija koja sadrži sve knjige Staroga zavjeta osim apokrifnih
tohar hanešek	čistoća oružja

ARABIZMI I TURCIZMI

abasidi	potomci Muhamedova strica Abasa, vladari trećega kalifata
ahl el-kitab	Narod knjige, naziv koji se obično primjenjuje na Židove i kršćane
ahl el-bajit	potomci Muhamedova doma
ajatolah	viši šijitski klerik koji je stručnjak za islamski zakon
al-Kuds	arapsko ime za Jeruzalem
al-rašidun	četvorica prvih kalifa (*ispravno vođeni* ili *oni koji ispravno vode*)
al-haram al-šarif	plemenito svetište; muslimansko ime za Hramsku goru
Alahu ekber	Alah je velik
amir el-mu'minin	zapovjednik vjernika
ansari	arapski stanovnici Medine koji su prešli na islam
asasini	ismailijska sljedba fanatičnih ubojica prominentnih ličnosti
beduin	(jednina: **bedu**) arapski pustinjski nomadi
brdo Arafat	brdo u blizini Meke, jedno od najvažnijih odredišta hadža
ćaba	vidi: **kaba**
Dar al-harb	Dom rata (svako područje koje nije pod političkom vlasti islama)
Dar al-islam	Dom islama (područje podčinjeno islamskoj političkoj vlasti)
Dar al-sulh	Dom primirja (područje koje je u privremenom miru s Domom islama)
dhimmi	vidi: **ẓimija**
dova	molitva
džahilija	neznanje; vrijeme prije islama; poganski običaji u Arabiji prije islama; svaki svjetonazor, bilo kada i bilo gdje, koji odbacuje kuranski nauk
dženaza	pogreb
džihad	sveti rat, djelatnost koja obično, ali ne nužno, uključuje nasilje, a usmjerena je k širenju islama
emir	knez ili zapovjednik

ezan	islamski poziv na molitvu koji upućuje mujezin
fatimidi	potomci Muhamedove kćeri Fatime, vladari četvrtoga kalifata koji su bili šijiti
fedajin	(jednina: **fedai**) pripadnici militantne, često terorističke skupine
felahin	(jednina: **felah**) seljaci ili poljoprivrednici
fetva	pravno mišljenje ili presuda uključujući i smrtnu presudu koju muslimanski pravnik-klerik (muftija) donosi na temelju šerijata
fikh	islamsko pravo; dio islamskog prava koji je za razliku od **šerijata** podložan različitim tumačenjima
fitna	raskol umeta na sunitsku i šijitsku zajednicu; riječ podrazumijeva suprotnost spasenju (često prevođena kao "građanski rat")
hadž	hodočašće u Meku
hadži, hadžija	muslimanski vjernik koji je obavio hodočašće
haram	zabranjeno
Hidžaz	zapadni dio Arabijskog poluotoka u kojem se nalaze Meka i Medina
hidžra	Muhamedov bijeg iz Meke u Medinu godine 622. poslije Krista; **hidžret**
hikma	mudrost (kod nas češće: **hikmet**)
Hudejbijski mir	mirovni sporazum kojim je Muhamed obmanuo stanovnike Meke da se razoružaju, nakon čega su muslimani osvojili grad
hudna	primirje, privremeni prekid neprijateljstva
imam	muslimanski klerik koji vodi molitvu; vođa islamske države; islamski vođa
iman	vjera; vjerovanje
Indžil	Evanđelje
inšalah	ako Alah hoće
isnad	slijed prenositelja Muhamedovih djela i naputaka
ismaili	ogranak šijitskog islama
itna'ašarija	dvanaestnici; najveći ogranak šijitskog islama, čiji sljedbenici čekaju povratak dvanaestoga, skrivenog imama, Mahdija
Jatrib	Medina
Kaba	crna stijena u Meki kockasta oblika
kadija	sudac
kafir	nevjernik, nemusliman
kalif	politički i vjerski vođa sveukupnog **umeta**
Khajber	oaza u Hidžazu nastanjena Židovima koju je Muhamed osvojio u pohodu 628.; jurišna puška (KH 2002) proizvedena u Iranu
kharidži	islamski revnitelji koji su ubijali nedovoljno pobožne muslimane
kibla	smjer u kojem su muslimani okrenuti tijekom molitve
Kur'an	muslimanska sveta knjiga
Kurejš	arapsko pleme kojem je pripadao Muhamed
Mahdi	skriveni imam (mesijanska figura čiji povratak čekaju šijiti)

mansukh poništeni stih iz Kur'ana (vidi: **nasikh**)

Medina grad drugi po duhovnoj važnosti za muslimane; godine 622. Muhamed je iz Meke pobjegao u Medinu u kojoj je organizirao prvu islamsku vojnu i religijsku zajednicu

Meka grad od najveće duhovne važnosti za muslimane, smješten na zapadu Saudijske Arabije u pokrajini Hidžaz; Meka je rodni grad proroka Muhameda i prema njemu se muslimani okreću u molitvi

milet sustav vjerske autonomije nemuslimana u Osmanskom Carstvu

mudžahid islamski vjerski ratnik, borac koji sudjeluje u džihadu (množina: **mudžahidi** ili **mudžahedini)**

muftija muslimanski vjerski vođa, stručnjak za šerijat i ovlašten za donošenje fetve

muhadžirun muslimani koji su se s Muhamedom preselili iz Meke u Medinu

mujezin onaj koji **ezanom** poziva vjernike na molitvu

munafik licemjer (množina: **munafikun**)

namaz klanjanje

nasikh ukidanje kuranskog stiha novim otkrivenjem (vidi: **mansukh**)

naskh postupak ukidanja kronološki starijih objava u korist novijih

selef musliman iz ranoislamskog razdoblja

slefija vjernik koji kao uzor uzima **selefe**

selefizam pokret u sunitskom islamu koji naglašava oponašanje **selefa**

Sira biografija proroka Muhameda; često se koristi kao kratica za *Sirat rasul Allah*

sulh primirje

sunet put, običaj; djela i izreke proroka Muhameda koji su među muslimanima postali tradicija

suniti pripadnici najvećega ogranka islama koji slijedi Muhamedovu tradiciju te prepoznaje Abu Bakera, Omera i Osmana kao legitimne kalife

sura poglavlje u Kur'anu

šahadet ispovijed islamske vjere da "nema boga osim Alaha, a Muhamed je njegov poslanik"

Šam Sirija; Sirija i Palestina

šehid mučenik

šejtan vrag, sotona

šerif potomak Muhamedove kćeri Fatime; plemeniti

šerijat vjerozakon islama koji obuhvaća sve aspekte života (vjerski, socijalni, obiteljski, politički itd.)

šijiti od *šijatu Ali* – Alijevi sljedbenici; drugi najveći ogranak islama koji se od sunitskog islama razdvojio zbog vjere u poseban autoritet kalifa Alija

širk idolatrija; grijeh štovanja ičega osim Alaha ili poistovjećivanja nekoga ili nečega s Alahom; suprotnost **tevhidu**

tefsir objašnjenje, tumačenje, kuranska egzegeza

tekbir	izričaj *Alahu ekber*
tevhid	jednoća (Alaha), striktni monoteizam
Tevrat	Tora
ulema	muslimanski učenjak, stručnjak za **šerijat**
umajadi	vladari drugoga kalifata
umet	šira islamska zajednica, svi muslimani
vakuf	zaklada
vehabija	sljedbenik **vehabizma**
vehabizam	ogranak **selefizma** koji naglasak stavlja na **tevhid**
ẓimiji	nemuslimanski monoteistički podložnici islamske države, tzv. “zaštićene manjine”

Kratice i akronimi

Stari zavjet

Knjiga Postanka	Post	Propovjednik	Prop
Knjiga Izlaska	Izl	Pjesma nad pjesmama	Pj
Levitski zakonik	Lev	Izaija	Iz
Knjiga Brojeva	Br	Jeremija	Jer
Ponovljeni zakon	Pnz	Tužaljke	Tuž
Jošua	Jš	Ezekiel	Ez
Knjiga o sucima	Suci	Daniel	Dn
Knjiga o Ruti	Rut	Hošea	Hoš
Prva knjiga o Samuelu	1 Sam	Joel	Jl
Druga knjiga o Samuelu	2 Sam	Amos	Am
Prva knjiga o kraljevima	1 Kr	Obadija	Ob
Druga knjiga o kraljevima	2 Kr	Jona	Jon
Prva knjiga Ljetopisa	1 Ljet	Mihej	Mih
Druga knjiga Ljetopisa	2 Ljet	Nahum	Nah
Ezra	Ezr	Habakuk	Hab
Nehemija	Neh	Sefanija	Sef
Estera	Est	Hagaj	Hag
Knjiga o Jobu	Job	Zaharija	Zah
Psalmi	Ps	Malahija	Mal
Mudre izreke	Izr		

Deuterokanonske knjige Staroga zavjeta

Tobija	Tob	Knjiga Mudrosti	Mudr
Judita	Jdt	Sirah	Sir
Prva knjiga o Makabejcima	1 Mak	Baruh	Bar
Druga knjiga o Makabejcima	2 Mak		

Novi zavjet

Evanđelje po Mateju	Mt	Prva poslanica Timoteju	1 Tim
Evanđelje po Marku	Mk	Druga poslanica Timoteju	2 Tim
Evanđelje po Luki	Lk	Poslanica Titu	Tit
Evanđelje po Ivanu	Iv	Poslanica Filemonu	Flm
Djela apostolska	Dj	Poslanica Hebrejima	Heb
Poslanica Rimljanima	Rim	Jakovljeva poslanica	Jak
Prva poslanica Korinćanima	1 Kor	Prva Petrova poslanica	1 Pt
Druga poslanica Korinćanima	2 Kor	Druga Petrova poslanica	2 Pt
Poslanica Galaćanima	Gal	Prva Ivanova poslanica	1 Iv
Poslanica Efežanima	Ef	Druga Ivanova poslanica	2 Iv
Poslanica Filipljanima	Fil	Treća Ivanova poslanica	3 Iv
Poslanica Kološanima	Kol	Poslanica Jude apostola	Jd
Prva poslanica Solunjanima	1 Sol	Otkrivenje	Otk
Druga poslanica Solunjanima	2 Sol		

Pseudoepigrafa (izbor)

Treća knjiga o Makabejcima	3 Mak	Aristejevo pismo	AP
Četvrta knjiga o Makabejcima	4 Mak	Josip i Asenata	JiA
1 Ezra (1 Esdras)[1]	1 Ezr	Manašeova molitva	MM

Filon Aleksandrijski (izbor)[2]

Flak (*In Flaccum*)	*Flacc.*
Apologeza za Židove (*Hypothetica/Apologia pro Iudaesis*)	*Hyp.*
O izaslanstvu Gaju (*De Legatione ad Gaium*)	*Leg.*
Svaki dobar čovjek je slobodan (*Quod omnis Probus Liber sit*)	*Quod Omn. Prob.*

Josip Flavije

Židovske starine (*Antiquitates Judaicae*)	*Ant.*
Židovski ratovi (*Bellum Judaicum*)	*Bell.*
Život Josipa Flavija	*Vita*
Protiv Apiona (*Contra Apionem*)	*CA*

Svetonije Trankvil

Julije Cezar	I.	Galba	VII.
August	II.	Oton	VIII.
Tiberije	III.	Vitelije	IX.
Gaj Kaligula	IV.	Vespazijan	X.
Klaudije	V.	Tit	XI.
Neron	VI.	Domicijan	XII.

1 Ova je knjiga dio kanona Septuaginte, a u nekim izdanjima Biblije uključena je kao deuterokanonska.

2 Većina Filonovih djela pisana je na grčkom jeziku, no uvriježeno pisanje njihovih imena je na latinskom, kao i kratica. Ovdje pobrojane kartice preuzete su iz “službenog” popisa koji se nalazi u Sabranim djelima Filona Aleksandrijskog (Philo, 2008:xiii-xiv).

Enciklopedije

Encyclopaedia Judaica	*EJ*	Encyclopaedia of Islam (Brill)	*EI*
Hrvatska enciklopedija	*HE*	Encyclopaedia of Quran	*EQ*
Encyclopaedia Britannica	*EB*		

Ostalo

Arapska oslobodilačka vojska	AOV
Israel Defense Force	IDF
Office of Reports and Estimates (CIA)	ORE
Palestine Royal Commission Report	PRCR
Special Night Squads	SNS
Svjetska cionistička organizacija	SCO
United Nations Special Commitee on Palestine	UNSCOP
Visoki arapski odbor	VAO
Vrhovno muslimansko vijeće	VMV
Židovski nacionalni fond	KKL

Popis literature

2008 Update: Saudi Arabia's Curriculum of Intolerance. (2008.). Washington: Center for Religious Freedom of Hudson Institute.

Abbas, Tahir, ur. (2007.). *Islamic Political Radicalism: A European Perspective*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Agency, Central Intelligence (1947.). *The Current Situation in Palestine*. Office of Reports and Estimates 49, 20 October 1947.

Agency, Central Intelligence (1948.). *Possible Developments from the Palestine Truce*. Office of Reports and Estimates 38-48, 27 July 1948.

Agency, Central Intelligence (1948.). *Possible Developments from the Palestine Truce*. Addendum to ORE 38-48, 31 August 1948.

Ahmad, Barakat (1979.). *Muhammad and the Jews: A Re-examination*. New Delhi: Vikas Publishing House Pvt Ltd.

Ajami, Fouad (1976.). Between Cairo and Damascus. *Foreign Affairs*. (54) 3: 444-461.

Ajami, Fouad (1997.). The Arab Inheritance. *Foreign Affairs*. (76) 5: 133-148.

al-A'lá, Majlis al-Shar'ī al-Islāmī (1925.). *A Brief Guide to Al-Haram Al-Sharif*. Jerusalem: Supreme Moslem Council.

Al-Bukhari, Sahih (1972.). *The Translation of the Meanings of Sahih Al-Bukhari*. Al-Medina Al-Munauwara: Islamic University.

Al-Hussaini, Muhammad (2009.). The Qur'an's Covenant with the Jewish People. *The Middle East Quarterly*. (16) 4: 9-14.

Al-Tabari (1987-1997.). *The History of al-Tabari (Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk)*. New York: State University of New York Press.

Allon, Yigal (1976.). Israel: The Case for Defensible Borders. (55) 1: 38-53.

Ariel, Yaacov (2002.). Philosemites or Antisemites? Evangelical Christian Attitudes toward Jews, Judaism, and the State of Israel. *Analysis of Current Trends in Antisemitism*. 20: 1-49.

Armstrong, Karen (2008.). *Islam, kratka povijest*. Zagreb: Alfa d.d.

Aronson, Shlomo (2011.). *David Ben-Gurion and the Jewish Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Auerbach, Jerold S. (2009.). *Hebron Jews: Memory and Conflict in the Land of Israel*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Avi-Yonah, Michael (1972.). *The Holy Land*. Schaan: Park and Roche Establishment.

Avi-Yonah, Michael (1976.). *The Jews of Palestine: A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*. Oxford: Basil Blackwell.

Avi-Yonah, Michael, ur. (1969.). *A History of the Holy Land*. Toronto: The Macmillan Company.

Avi-Yonah, Michael, David H.K. Amiran, Julius Jotham Rothschild *et al.*, ur. (2006.). *Jerusalem: the Saga of the Holy City*. Delray Beach: Levenger Press.

Azzam, Abdullah (1980.). *Defense of the Muslim Lands: The First Obligation After Iman*. Ribatt:

Azzam, Abdullah (1988.). *Join the Caravan*. Peshawar: Peshawar University.

Bacon, Josephine and Martin Gilbert (2003.). *The Illustrated Atlas of Jewish Civilization*. Leicester: Silverdale Books.

Badeau, John S. (1959.). Islam and the Modern Middle East. *Foreign Affairs*. (38) 1: 61-74.

Bahat, Dan (1994.). *The Atlas of Biblical Jerusalem*. Jerusalem: Carta.

Baković, Ozren (1998.). *International Commercial Arbitration and Conciliation in the People's Republic of China (Doctoral Thesis)*. Beijing: The People's University of China, Economic Law Department.

Baletić, Milovan (1982.). *Povratak Židova u zemlju Izraelovu*. Zagreb: Globus.

Barkat, Ahmad (1979.). *Muhammad and the Jews: a Re-examination*. New Delhi: Vikas Publishing House.

Barth, Karl (2007.). *Uvod u evangeličku teologiju*. Zagreb: Teološki fakultet "Matija Vlačić Ilirik".

Barton, John, ur. (2003.). *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bauer, Yehuda (2001.). *From Diplomacy to Resistance: A History of Jewish Palestine 1930-1945*. Skokie, Illinois: Varda Books.

Baumgärtner, Mathäus Matija (1938.). Entscheidung! *Entscheidung Für Christus und Sein Wort*. (1) 1: 3-4.

Berković, Danijel (2008.). Kršćanski cionizam i tumačenje Staroga zavjeta. *Loci communes*. (1) 1: 63-92.

Besant, Walter and Edward Henry Palmer (1871.). *Jerusalem, the city of Herod and Saladin*. London: Richard Bentley and Son.

Bey, Essad (1941.). *Kako je Muhamed a.s. uništio Židove u Arabiji*. "Muslimanska svijest." 98, 99, 100-101, 104-105. Sarajevo.

Bible: NIV Archaeological Study Bible (2005.). Grand Rapids: Zondervan.

Biblija, Stari i Novi zavjet (1987-2009.). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Bickerton, Ian J. and Carla L. Klausner (2007.). *A History of the Arab-Israeli Conflict, Fifth Edition*. New Jersey: Pearson Prentice Hall.

Bierman, John and Colin Smith (1999.). *Fire in the Night: Wingate of Burma, Ethiopia, and Zion*. New York: Random House.

Bjelavac, Abdurezak Hivzi (1942.). *Muhamed*. Zagreb: Hrvatski državni tiskarski zavod.

Bjereld, Ulf and Ulf Carmesund, ur. (2008.). *Israel och Palestina: 60 år i våra röda hjärtan*. Stockholm: Hjalmarson & Högberg Bokförlag.

Blackstone, William Eugene (1908.). *Jesus is Coming*. London and Edinburgh: Fleming H. Revell Company.

Blum, Howard (2004.). *The Eve of Destruction: The Untold Story of the Yom Kippur War*. New York: HarperCollins.

Bostom, Andrew G., ur. (2005.). *The Legacy of Jihad: Islamic Holy War and the Fate of Non-Muslims*. New York: Prometheus Books.

Bostom, Andrew G., ur. (2008.). *The Legacy of Islamic Antisemitism: From Sacred Texts to Solemn History*. New York: Prometheus Books.

Brague, Rémi (2002.). *Eccentric Culture: A Theory of Western Civilization*. South Bend: St. Augustines' Press.

Braiterman, Zachary (1998.). *God After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*. Princeton: Princeton University Press.

Bratt, James D., ur. (1998.). *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*. Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans Publishing Company.

Bray, Gerald (1996.). *Biblical Interpretation: Past and Present*. Downers Grove: InterVarsity Press.

Breitman, Richard and Norman J.W. Goda (2010.). *Hitler's Shadow: Nazi War Criminals, U.S. Intelligence, and the Cold War*. Washington: National Ar-

chives and Records Administration.
Bright, John (2000.). *A History of Israel (Fourth Edition)*. Louisville: Westminster John Knox Press.
Brog, David (2006.). *Standing With Israel: Why Christians Support the Jewish State*. Lake Mary: Front Line.
Brown, Michael L. (1997.). *Our Hand are Stained with Blood: The Tragic Story of the "Church" and the Jewish People*. Shippensburg: Destiny Image Publishers.
Brueggemann, Walter (2007.). *The Theology Of The Book Of Jeremiah*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
Bultmann, Rudolf (2008.). *Isus*. Rijeka i Sarajevo: Ex Libris i Synopsis.
Burchett, W. G. (1946.). *Wingate's Phantom Army*. London: Frederick Muller Ltd.
Burkett, Elinor (2008.). *Golda*. New York: HarperCollins.
Busse, Heribert (1968.). The Sanctity of Jerusalem in Islam. *Judaism*. (17) 4: 441-468.
Busse, Heribert (1984.). Omar b. al-Hattab in Jerusalem. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. (5) 73-119.
Busse, Heribert (1998.). *Islam, Judaism and Christianity: Theological and Historical Affiliations*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
Carimokam, Sahaja (2010.). *Muhammad and the People of the Book*. LaVergne: Xlibris.
Carter, Jimmy (2006.). *Palestine Peace Not Apartheid*. New York: Simon & Schuster.
Cerić, Mustafa (2007.). The Challenge of a Single Muslim Authority in Europe. *European View*. (6) 1: 41-48.
Chanan, Tomlin (2006.). *Protest and Prayer: Rabbi Dr Solomon Schonfeld and Orthodox Jewish Responses in Britain to the Nazi Persecution of Europe's Jews 1942-1945*. Bern: Peter Lang AG, International Academic Publishers.
Charlesworth, James H., ur. (1983.). *The Old Testament Pseudepigrapha Volume 1*. New York: Doubleday.
Charlesworth, James H., ur. (1985.). *The Old Testament Pseudepigrapha Volume 2*. New York: Doubleday.
Chouraqui, André (1982.). *Židovska misao*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
Cohen, Hillel (2008.). *Army of Shadows: Palestinian Collaboration with Zionism, 1917-1948*. Los Angeles: University of California Press.
Comfort, Philip Wesley, ur. (1992.). *The Origin of the Bible*. Wheaton: Tyndale

House Publishers.

Cordesman, Anthony H. (2008.). *Arab-Israeli Military Forces in an Era of Asymmetric Wars*. Westport: Stanford University Press.

Crone, Patricia (1980.). *Slaves on Horses: the Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Crone, Patricia (2004.). *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Piscataway: Gorgias Press.

Crone, Patricia and Michael Cook (1977.). *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Curtis, Adrian (2007.). *Oxford Bible Atlas*. Oxford: Oxford University Press.

Curtis, William Eleroy (1903.). *The Turk and his Lost Provinces Greece, Bulgaria, Servia, Bosnia*. London & Edinburgh: Fleming H. Revell Company.

Da-Don, Kotel (2004.). *Židovstvo: život, teologija i filozofija*. Zagreb: Profil.

Da-Don, Kotel (2012.). Odnos prema strancu u židovskom pravu. *Ruah hadaša*. (V) 19: 6-7.

Dallas, Roland (1998.). *King Hussein: A Life on the Edge*. London: Profile Books.

Darwish, Nonie (2006.). *Now They Call Me Infidel: Why I Renounced Jihad for America, Israel, and the War on Terror*. New York: Sentinel.

Davies, W. D. and Louis Finkelstein, ur. (2007.). *The Cambridge History of Judaism Vol. 2: The Hellenistic Age*. New York: Cambridge University Press.

Dearman, J. Anfrew and M. Patrick Graham, ur. (2001.). *The Land that I Will Show You: Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East in Honour of J. Maxwell Miller*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Dio, Cassius (1925.). *Dio's Roman History with an English Translation by Earnest Cary, Ph.D. Vol VIII*. London: William Heinemann.

Donner, Fred M. (1998.). *Narratives of Islamic Origins: the Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: The Darwin Press, Inc.

Donner, Fred M. (2010.). *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Doran, Michael (1999.). *Pan-Arabism before Nasser: Egyptian Power Politics and the Palestine Question*. Oxford: Oxford University Press.

Draganović, Krunoslav and Dominik Mandić (1991.). *Herceg-Bosna i Hrvatska*. Split: Laus.

Drugi vatikanski koncil: dokumenti. (1986.). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Ducovny, Amram (1968.). *David Ben-Gurion in His Own Words*. New York: Popular Library.

Dugdale, Blanche E. C. (1937.). *Arthur James Balfour, Volume 2 1906- 1930*. New York: G. P. Putnam's Sons.

Eitan, Raful (1992.). *A Soldier's Story: The Life and Times of an Israeli War Hero*. New York: S.P.I. Books.

Ekman, Ulf (2004.). *Älskade hatade Israel*. Uppsala: Livets Ords Förlag.

El-Huseini, veliki muftija jeruzalemski Hadži Emin (1943.). *Islam i židovstvo*. Zagreb: Hrvatski tiskarski zavod.

El-Huseini, veliki muftija jeruzalemski Hadži Emin (1943b.). *Govor njegove preuzvišenosti velikog muftije jeruzalemskog prigodom otvorenja Islamskog središnjeg zavoda u Berlinu*. Zagreb: Hrvatski tiskarski zavod.

El-Huseini, veliki muftija jeruzalemski Hadži Emin (1943c.). *Govor njegove preuzvišenosti velikog muftije jeruzalemskog prigodom rodjendana Božjeg poslanika Muhameda*. Zagreb: Islamski središnji zavod u Berlinu.

El-Kardavi, Jusuf (2003.). *Islam i muslimani u savremenom svijetu*. Mostar: Islamski kulturni centar.

El-Qaradawi, Yusuf (2003.). *Prioriteti islamskog pokreta*. Sarajevo: Muslimansko bratstvo.

Eldad, Israel (2007.). *The Jewish Revolution; Jewish Statehood*. Jerusalem: Gefen.

Ellul, Jacques (2007.). *Islam i judeokršćanstvo*. Zagreb: Antibarbarus.

Elpeleg, Zvi, ur. (2009.). *Through the Eyes of the Mufti: The Essays of Haj Amin, Translated and Annotated*. London: Vallentine Mitchell.

Encyclopaedia Judaica, 2nd ed. (2007.). Farmington Hills: Macmillan Reference USA.

Encyclopaedia of Islam, New Edition. (1986-2004.). Leiden: E. J. Brill.

Esposito, John (2002.). *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. New York: Oxford University Press.

Euzebije, Cezarejski (2004.). *Crkvena povijest*. Split: Služba Božja.

Even-Šušan, Avraham (2004.). *Milon Even-Šušan Hamerukaz*. Or Yehuda: Kinneret Zmora-Bitan Dvir.

Frankel, Jonathan, ur. (1991.). *Jews and Messianism in the Modern Era: Metaphor and Meaning*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Frantzman, Seth and Jovan Ćulibrk (2009.). Strange Bedfellows: The Bosnians and Yugoslav Volunteers in the 1948 War in Israel/Palestine. *Istorija 20. veka Instituta za savremenu istoriju, Beograd*. 1: 189-201.

Friedmann, Yohanan (2003.). *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fukuyama, Francis (1992.). *The End of History and the Last Man*. New York: Macmillan.

Gabriel, Richard A. (2003.). *The Military History of Ancient Israel*. Westport: Praeger Publishers.

Gil, Moshe (1984.). The Origin of the Jews of Yathrib. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. (4) 203-224.

Gil, Moshe (1997.). *A History of Palestine, 634-1099*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gil, Moshe (2004.). *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*. Leiden: Brill.

Gilbert, Martin (2008.). *Israel: A History*. London: Black Swan.

Gilbert, Martin (2010.). *In Ishmael's House: A History of Jews in Muslim Lands*. New Haven and London: Yale University Press.

Glassner, Jean-Jacques (2004.). *Mesopotamian Chronicles*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Glubb, John Bagot (1954.). Violence on the Jordan-Israel Border: A Jordanian View. *Foreign Affairs*. (32) 4: 552-562.

Goitein, S.D. (1955.). *Jews and Arabs: Their Contacts Through The Ages*. New York: Schocken Books.

Gold, Dore (2004.). *Hatred's Kingdom: How Saudi Arabia Supports the New Global Terrorism*. Washington: Regnery Publishing.

Gold, Dore, Moshe Yaalon, Shimon Shapira *et al.* (2007.). *Iran, Hizbullah, Hamas and the Global Jihad: A New Conflict Paradigm for the West*. Jerusalem: Jerusalem Center for Public Affairs.

Goldstein, Ivo (2005.). *Židovi u Zagrebu 1918.-1941.* Zagreb: Novi Liber.

Goldstein, Ivo (2006.). Ustaška ideologija o Hrvatima muslimanske vjere i odgovor u časopisu Handžar. *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu*. (38) 1: 259-277.

Goldwater, Raymond (2009.). *Pioneers of Religious Zionism: Rabbis Alkalai, Kalischer, Mohliver, Reines, Kook and Maimon.* Jerusalem: Urim Publications.

Goldziher, Ignaz (1971.). *Muslim Studies, Volume 2*. Chicago: Aldine-Atherton.

González, Justo L. (1987.). *A History of Christian Thought: From the Beginnings to the Council of Chalcedon*. Nashville: Abingdon Press.

Goodblatt, David, Avital Pinnick & Daniel R. Schwartz, ur. (2001.). *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls*. Leiden: Brill.

Gordon, David and Per Nilsson (2011.). The Ideological Profile of Harvard Uni-

versity Press: Categorizing 494 Books Published 2000-2010. *Econ Journal Watch*. (8) 1: 76-95.

Gorenberg, Gershom (2000.). *The End of Days: Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount*. Oxford: Oxford University Press.

Gorenberg, Gershom (2006.). *The Accidental Empire: Israel and the Birth of the Settlements, 1967-1977*. New York: Henry Holt and Company.

Griffin, Miriam, ur. (2009.). *A Companion to Julius Caesar*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Gur, Mordechai (2004.). *The Battle for Jerusalem*. New York: I Books.

Guthrie, W. K. C. (1969.). *A History of Greek Philosophy Vol. 3*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hagee, John (2007.). *In Defense of Israel: The Bible's Mandate for Supporting the Jewish State*. Lake Mary: FrontLine.

Halpern Amaru, Betsy (1984.). Martin Luther and Jewish Mirrors. *Jewish Social Studies*. (46) 2: 95-102.

Harkabi, Yehoshafat (1972.). *Arab Attitudes to Israel*. Jerusalem: Israel Universities Press.

Harkabi, Yehoshafat (1977.). *Arab Strategies and Israel's Response*. New York: The Free Press.

Harun, Abdusselam and Ibn-Hišam (1998.). *Poslanikov životopis*. Sarajevo: Bemust.

Havel, Boris (2010.). Zapadna orijentalistika: povijest i teologija s političkom misijom: uvod u kritičku analizu suvremene srednjestrujaške zapadne orijentalistike. *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu*. (42) 1: 425-443.

Havel, Boris (2012.). Povijest u Bibliji, tradicionalnom kršćanstvu i karizmatsko-pentekostalnim zajednicama. *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja*. (10) 1: 19-42.

Hazoni, David, Yoram Hazoni and Michael B. Oren, ur. (2006.). *New Essays on Zionism*. Jerusalem and New York: Shalem Press.

Hedding, Malcolm (2004.). *The Basis of Christian Support for Israel*. Washington: International Christian Embassy Jerusalem.

Herzl, Theodor (2010.). *The Jewish State (Der Judenstaat)*. Lexington: Filiquarian.

Herzl, Theodor (2011.). *Židovska država*. Zagreb: Židovska vjerska zajednica Bet Israel u Hrvatskoj i Novi Liber.

Herzog, Chaim (1984.). *The Arab-Israeli Wars: War and Peace in the Middle East from the War of Independence through Lebanon*. New York: Vintage Books.

Herzog, Chaim (1998.). *The War of Atonement: The Inside Story of the Yom Kippur War, 1973*. London: Greenhill Books.

Herzog, Michael (2006.). Can Hamas Be Tamed? *Foreign Affairs*. (85) 2: 83-94.

Herzog, Michael (2010.). The Hamas Conundrum: The Untamed Shrew, Four Years On. *Foreign Affairs*. (89) 1.

Heschel, Abraham Joshua (1987.). *Israel: An Echo of Eternity*. New York: Ferrar, Straus and Giroux.

Heslam, Peter S. (1998.). *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*. Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans Publishing Company.

Hirshi Ali, Ayaan (2010.). *Nevjernica: moj život*. Zagreb: Naklada Ljevak.

Hitti, Philip Khuri (1959.). *Syria: a Short History*. New York: The Macmillan Company.

Horbury, William, W. D. Davies and John Sturdy, ur. (1999.). *The Cambridge History of Judaism Vol 3: The Early Roman Period*. Cambridge: Cambridge University Press.

Horowitz, Craig (2003.). Israel's Christian Soldiers. *New York Magazine*. (40) 34.

Hoyland, Robert G. (1997.). *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. New Jersey: Darwin Press.

Hrvatska enciklopedija (1999-2009.). Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža.

Huckabee, Mike (2008.). *Do the Right Thing: Inside the Movement That's Bringing Common Sense Back to America*. New York: Sentinel.

Huntington, Samuel P. (1993.). The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*. (72) 3: 22-49.

Huntington, Samuel P. (1997.). *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*. New York: Touchstone.

Huntington, Samuel P., Fouad Ajami, Kishore Mahbubani *et al.*, ur. (1996.). *The Clash of Civilizations? The Debate*. New York: Council of Foreign Affairs.

Hurgronje, Snouck (1924.). Islam and Turkish Nationalism. *Foreign Affairs*. (3) 1: 61-77.

Hussein, King of Jordan (1962.). *Uneasy Lies the Head: The Autobiography of His Majesty King Hussein I of the Hashemite Kingdom of Jordan*. New York:

Bernard Geis Associates.
Hyman, Arthur (2002.). *Eschatological Themes in Medieval Jewish Philosophy*. Milwaukee: Marquette University Press.
Ibn-Ishak (2004.). *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's "Sirat Rasul Allah" by A. Guillaume*. Karachi: Oxford University Press.
Ibn-Kathir (2000-2006.). *The Life of the Prophet Muhammad (Al-Sira al-Nabawiyya)*. Reading: Garnet Publishing Limited.
Ibn-Warraq (2007.). *Defending the West: A Critique of Edward Said's Orientalism*. New York: Prometheus Books.
Ibn-Warraq, ur. (2000.). *The Quest for the Historical Muhammad*. New York: Prometheus Books.
IDF/MI (2002.). *IDF/MI Production Division Reports Based on Captured Palestinian Documents*. IDF Military Intelligence.
Israeli, Raphael (2003.). *Islamikaze: Manifestations of Islamic Martyrology*. London: Frank Cass.
Israeli, Raphael (2003b.). *War, Peace and Terror in the Middle East*. London: Frank Cass & Co. Ltd.
Israeli, Raphael, ur. (2002.). *Dangers of a Palestinian State*. Jerusalem: Gefen Publishing House.
Ivančić, Tomislav (2000.). *Isus iz Nazareta - povijesna osoba*. Zagreb: Teovizija.
Jambrek, Stanko (2003.). *Crkve reformacijske baštine u Hrvatskoj*. Zagreb: Bogoslovni institut.
Jensen, Michael Irving (2009.). *The Political Ideology of Hamas: A Grassroots Perspective*. London: I.B.Tauris & Co Ltd.
Johnson, Paul (1988.). *A History of the Jews*. New York: Harper Perennial.
Josephus, Flavius (1998.). *The Antiquities of the Jews (in The Complete Works translated by William Whiston)*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
Josephus, Flavius (1998.). *The War of the Jews (in The Complete Works translated by William Whiston)*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
Josip, Flavije (2011.). *Protiv Apiona i Josipov život u hrvatskom prijevodu Luke Vukušića*. Zagreb: Židovska vjerska zajednica Bet Israel.
Justin (2011.). *Razgovor s Trifunom*. Split: Verbum.
Kahalani, Avigdor (1997.). *The Heights of Courage: A Tank Leader's War On the Golan*. Jerusalem: Steimatzky.
Kahane, Binyamin Zev (2005.). *Confronting the Holocaust*. Inwood: HaMeir L'David.

Kahane, Meir (1996.). *Or HaRa'ayon: The Jewish Idea, Vol. 1*. Jerusalem: Institute for Publication of the Writings of Rabbi Meir Kahane.

Kahane, Meir (1998.). *Or HaRa'ayon: The Jewish Idea, Vol. 2*. Jerusalem: Institute for Publication of the Writings of Rabbi Meir Kahane.

Kamm, Josephine (1967.). *The Hebrew People, a History of the Jews from Biblical Times to the Present Day*. London: Victor Gollancz Ltd.

Karić, Enes (2006.). *Kur'an u prijevodu prof. dr. Enesa Karića*. Bihać: FF d.o.o.

Karsh, Efraim (2010.). *Palestine Betrayed*. New Haven & London: Yale University Press.

Kasapović, Mirjana (2010.). *Politički sustav i politika Izraela*. Zagreb: Politička kultura.

Kasper, Walter (2010.). Kršćani i Židovi - jedan narod Božji. *Communio*. (36) 109: 62-68.

Katz, Steven T. (2005.). *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology*. New York & London: New York University Press.

Katz, Steven T., ur. (2006.). *The Cambridge History of Judaism Vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period*. New York: Cambridge University Press.

Kedourie, Elie (1981.). The Bludan Congress on Palestine. *Middle Eastern Studies*. (17) 1: 107-125.

Kedourie, Elie (1992.). *Democracy and Arab Political Culture*. Washington: Washington Institute for Near East Policy.

Kedourie, Elie (2000.). *Nationalism*. Oxford: Blackwell Publishers.

Kedourie, Elie (2004.). *The Chatham House Version and other Middle-Eastern Studies*. Chicago: Ivan R. Dee.

Kedourie, Elie and Sylvia G. Haim, ur. (1982.). *Zionism and Arabism in Palestine and Israel*. London: Frank Cass.

Keegan, John (1999.). *The First World War*. London: Pimlico.

Kessler, Edward and Neil Wenborn, ur. (2005.). *A Dictionary of Jewish–Christian Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Khadduri, Majid (1962.). *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

Khalidi, Walid (1973.). Nasser's Memoirs of the First Palestine War. *Journal of Palestine Studies*. (2) 2: 3-32.

Kimmerling, Baruch and Joel S. Migdal (2003.). *The Palestinian People: A History*. Cambridge: Harvard University Press.

Kister, M.J. (1980.). *Studies in Jahiliyya and Early Islam*. Aldershot: Ashgate

Publishing Limited.
Klein, Daniel and Charlotta Stern (2005.). How Politically Diverse Are the Social Sciences and Humanities? Survey Evidence from Six Fields. *Academic Questions*. (18) 1: 40-52.
Knohl, Dov (1958.). *Siege in the Hills of Hebron: The Battle of the Etzion Bloc*. New York: Thomas Yoseloff.
Korkut, Besim (2001.). *Kur'an s prijevodom Besima Korkuta*. Sarajevo: Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini.
Koš, Julija (1999.). *Alef bet židovstva. Pogled u krug židovske povijesti, religije i običaja*. Zagreb: Vlastita naklada.
Kramer, Martin S. (2001.). *Ivory Towers on Sand: The Failure of Middle Eastern Studies in America*. Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy.
Kramer, Martin S., ur. (1995.). *Middle Eastern Lectures*. Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, Tel Aviv University.
Küng, Hans (2002.). *Biti kršćanin*. Zagreb i Sarajevo: Konzor i Synopsis.
Laqueur, Walter and Barry Rubin, ur. (2008.). *The Israel-Arab Reader: A Documentary History of the Middle East Conflict, 7th Edition*. New York: Penguin Books.
Lassner, Jacob and S. Ilan Troen (2007.). *Jews and Muslims in the Arab World: Haunted by Pasts Real and Imagined*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
Lawrence, Paul (2012.). *Atlas biblijske povijesti*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
Lawrence, T. E. (1991.). *Seven Pillars of Wisdom: A Triumph*. New York: Anchor Books.
Lebl, Ženi (2003.). *Hadž-Amin i Berlin*. Beograd: Čigoja štampa.
Leeming, David (2004.). *Jealous Gods and Chosen People: The Mythology of the Middle East*. Oxford: Oxford University Press.
Lemche, Niels Peter (2004.). *Historical Dictionary of Ancient Israel*. Lanham: The Scarecrow Press.
Levine, Elihu (2007.). *Kli Yakar, Shemos vol. 2, Yisro-Pikudei*. Southfield: Targum Press.
Levine, Lee I., ur. (1992.). *The Galilee in Late Antiquity*. New York and Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America.
Lewis, Bernard (1968.). The Arab-Israeli War. *Foreign Affairs*. (46) 2: 321-335.
Lewis, Bernard (1984.). *The Jews of Islam*. Princeton: Princeton University Press.

Lewis, Bernard (1988.). *The Political Language of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.

Lewis, Bernard (1995.). *The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years*. New York: Scribner.

Lewis, Bernard (1997.). *Semites and Anti-Semites*. London: Phoenix.

Lewis, Bernard (2002b.). *What Went Wrong?* London: Phoenix.

Lewis, Bernard (2010.). *Faith and Power: Religion and Politics in the Middle East*. Oxford: Oxford University Press.

Lewis, Bernard and Buntzie Ellis Churchill (2009.). *Islam: the Religion and the People*. Upper Saddle River: Wharton School Publishing.

Lustick, Ian S. (1994.). *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*. New York: Council on Foreign Relations Press.

Luz, Ehud (2003.). *Wrestling With an Angel: Power, Morality, and Jewish Identity*. New Haven & London: Yale University Press.

Ljubunčić, Salih (1939.). *Arapi i Jevreji: nekoliko priloga palestinskom pitanju*. "Narodna uzdanica: kalendar za godinu 1939 (1357-1358 po Hidžri)." 44-56. Sarajevo: Islamska dionička štamparija.

Mallmann, Klaus-Michael and Martin Cüppers (2010.). *Nazi Palestine: The Plans for the Extermination of the Jews in Palestine*. New York: Enigma Books in Association with the United States Holocaust Memorial Museum.

Mattar, Philip (1988.). The Mufti of Jerusalem and the Politics of Palestine. *Middle East Journal*. (42) 2: 227-240.

McAuliffe, Jane Dammen, ur. (2001-2006.). *Encyclopaedia of the Qur'an, Vol 1-6*. Leiden: Brill Academic Publishers.

McDonald, Lee Martin (2008.). *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*. Peabody: Hendrickson Publishers.

McDonald, Lee Martin and Stanley E. Porter (2000.). *Early Christianity and its Sacred Literature*. Peabody: Hendrickson Publishers.

McGrath, Alister (2007.). *Uvod u kršćansku teologiju*. Zagreb i Rijeka: Teološki fakultet "Matija Vlačić Ilirik" i Ex libris.

Meir, Golda (1987.). *Moj Izrael*. Zagreb: Naprijed.

Mendelsohn, Ezra (1983.). *The Jews of East Central Europe between the World Wars*. Bloomington: Indiana University Press.

Montefiore, Simon Sebag (2011.). *Jerusalem: The Biography*. New York: Alfred A. Knopf.

Moreschini, Claudio (2009.). *Povijest patrističke filozofije*. Zagreb: Kršćanska

sadašnjost.

Morgenstern, Arie (2006.). *Hastening Redemption: Messianism and the Resettlement of the Land of Israel*. Oxford: Oxford University Press.

Morris, Benny (1999.). *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict 1881-1999*. New York: Alfred A. Knopf.

Morris, Benny (2003.). *The Road to Jerusalem: Glubb Pasha, Palestine and the Jews*. London and New York: I.B.Tauris & Co Ltd.

Morris, Benny (2008.). *1948: A History of the First Arab-Israeli War*. New Haven and London: Yale University Press.

Morris, Benny (2010.). The 1948 War Was an Islamic Holy War. *The Middle East Quarterly*. (17) 3: 63-69.

Morse, Chuck (2003.). *The Nazi Connection to Islamic Terrorism: Adolf Hitler and Haj Amin Al-Husseini*. New York: iUniverse Inc.

Mosley, Leonard (1955.). *Gideon Goes to War: The Story of Major-General Orde C. Wingate*. New York: Charles Scribner's Sons.

Mowat, R. C. (1959.). *Middle East Perspective*. New York: Pitman Publishing Corporation.

Nasr, Seyyed Hossein (2007.). *Islam: Religion, History, and Civilization*. New York: HarperCollins.

Nasser, Gamal Abdel (1955.). The Egyptian Revolution. *Foreign Affairs*. (33) 2: 199-211.

Nerel, Gershon (2006.). Anti-Zionism in the "Electronic Church" of Palestinian Christianity. *Analysis of Current Trends in Antisemitism*. 27: 1-50.

Netanyahu, Benjamin (2000.). *A Durable Peace: Israel and Its Place Among the Nations*. New York: Warner Books.

Neusner, Jacob (1984.). *Messiah in Context: Israel's History and Destiny in Formative Judaism: The Foundations of Judaism: Method, Teleology, Doctrine (Part Two: Teleology)* Philadelphia: Fortress Press.

Neusner, Jacob (2004.). *The Emergence of Judaism*. Louisville: Westminster John Knox Press.

Nigosian, S.A. (2000.). *World Religions: A Historical Approach*. Boston: Bedford/St. Martin's.

Norwood, Stephen H. (2009.). Antisemitism in the Contemporary American University: Parallels with the Nazi Era. *Analysis of Current Trends in Antisemitism*. 34.

Omerbašić, Ševko (2002.). *Poslanik i njegovi ljudi: povijesni dokument o Božjem*

poslaniku i ashabima. Zagreb: Mešihat islamske zajednice u Hrvatskoj.

Omerbašić, Ševko (2005.). *Povijest islama*. Zagreb: Mešihat Islamske zajednice u Hrvatskoj.

Oren, Michael B. (2002.). *Six Days of War: June 1967 and the Making of the Modern Middle East*. London: Penguin Books.

Oren, Michael B. (2007.). *Power, Faith, and Fantasy: America in the Middle East: 1776 to the Present*. New York: W. W. Norton & Company.

Oz, Amos (2006.). *Kako izliječiti fanatika*. Zaprešić: Fraktura.

Palme, Susanne (1993.). *Tyst diplomati*. Södertälje: Norstedts Förlag AB.

Pandža, Muhammed and Džemaluddin Čaušević (1989.). *Kur'an*. South Birmingham: Islamic Relief.

Pappé, Ilan (2007.). *The Ethnic Cleansing of Palestine*. Oxford: Oneworld Publications.

Pastor, Jack, Pnina Stern and Menahem Mor, ur. (2011.). *Flavius Josephus: Interpretation and History*. Leiden: Brill.

Peel, Earl et. al. (1937.). *Palestine Royal Commission Report*. London: His Majesty's Stationery Office.

Pelikan, Jaroslav (1971.). *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*. Chicago: University of Chicago Press.

Penslar, Derek J. (2007.). *Israel in History: The Jewish State in Comparative Perspective*. New York: Routledge.

Perry, Marvin and Frederick M. Schweitzer (2002.). *Antisemitism: Myth and Hate from Antiquity to the Present*. New York: Palgrave Macmillan.

Peters, F. E. (1991.). The Quest of the Historical Muhammad. *Journal of Middle East Studies*. 23: 291-315.

Peters, F. E. (2003.). *The Monotheists: Jews, Christians, and Muslims in Conflict and Competition. Volume 1: The Peoples of God*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Peters, Joan (1984.). *From Time Immemorial: The Origins of the Arab-Jewish Conflict Over Palestine*. New York: Harper & Row.

Philo (2008.). *The Works of Philo: Complete and Unabridged New Updated Edition, Translated by C.D. Yonge*. Peabody: Hendrickson Publishers.

Pipes, Daniel (1990.). *Greater Syria: The History of an Ambition*. Oxford: Oxford University Press.

Pipes, Daniel (1998.). *The Hidden Hand: Middle East Fears of Conspiracy*. New York: St. Martin's Griffin.

Pipes, Daniel (2003.). *Militant Islam Reaches America*. New York: Norton.

Pozderović, Admir (2004.). *Muhamedova a.s. predskazanja: Sukob civilizacija XXI stoljeća i trijumf islama*. Goražde: Grafika.

Prior, Michael (2005.). *Zionism and the State of Israel: A Moral Inquiry*. London: Routledge.

Pritz, Ray (2007.). The Church and the Jews through History. *Mishkan: A Forum on the Gospel and the Jewish People*. 50-51.

Rabinovich, Itamar and Jehuda Reinharz, ur. (2008.). *Israel in the Middle East: Documents and Readings on Society, Politics, and Foreign Relations, Pre-1948 to the Present (Second Edition)*. Waltham: Brandies University Press.

Rae, Scott B. (2000.). *Moral Choices: An Introduction to Ethics*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.

Ratzinger, Joseph (2007.). *Crkva, Izrael i svjetske religije*. Split: Verbum.

Ratzinger, Joseph (2010.). *Teološki nauk o principima: Elementi fundamentalne teologije*. Rijeka: Ex Libris.

Rebić, Adalbert (1996.). *Središnje teme Staroga zavjeta: biblijskoteološki pregled starozavjetne poruke*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Rebić, Adalbert (2007.). *Odnos između Židova i kršćana kroz povijest*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Reinharz, Jehuda and Anita Shapira, ur. (1996.). *Essential Papers on Zionism*. New York and London: New York University Press.

Rendić, Smiljana (1970-1971.). O imenu Židova. *Jezik: časopis za kulturu hrvatskoga književnog jezika*. 1: 28-32.

Robinson, Francis, ur. (2010.). *The New Cambridge History of Islam Volume 5: The Islamic World in the Age of Western Dominance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rocca, Samuel (2008.). *The Forts Of Judaea 168 BC-AD 73: From The Maccabees To The Fall Of Masada*. Oxford: Osprey Publishing.

Rodinson, Maxime (1973.). *Israel: A Colonial-Settler State?* New York: Monad Press.

Rodinson, Maxime (2000.). *Muhamed*. Zagreb: MISL.

Roth, John K., ur. (2005.). *Ethics*. Pasadena: Salem Press.

Runciman, Steven (1990.). *A History of the Crusades, Volume 3: The Kingdom of Acre and the Later Crusades*. London: Penguin Books.

Rutherford, Joseph Franklin (1925.). *Comfort for the Jews*. Pittsburgh: International Bible Students Association.

Sachar, Howard M. (1986.). *Diaspora: An Inquiry into the Contemporary Jewish World*. New York: Harper & Row.

Sachar, Howard M. (2001.). *A History of Israel: From the Rise of Zionism to our Time*. New York: Alfred A. Knopf.

Saghi Aidan, Saghi Aidan (2005.). *Beliefs and Policymaking in the Middle East: Analysis of the Israeli-Palestinian Conflict*. Bloomington: Xlibris Corporation.

Salzman, Philip Carl (2008.). *Culture and Conflict in the Middle East*. Humanity Books.

Samuelson, Norbert M. (2004.). *Revelation and the God of Israel*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schindler, Pesach (1990.). *Hasidic Responses to the Holocaust in the Light of Hasidic Thought*. Hoboken: Ktav.

Schmidt, David W. (2011.). *Partners Together in this Great Enterprise: The Role of Christian Zionism in the Foreign Policies of Britain and America in the Twentieth Century*. Jerusalem: Xulon Press.

Schürer, Emil (1890/2009.). *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ, First Division, Volume 1*. Peabody: Hendrickson Publishers.

Schwartz, Dov (2002.). *Faith at the Crossroads: A Theological Profile of Religious Zionism*. Leiden: Brill Academic Publishers

Sesardić, Neven (2007.). Homoseksualni brak: pobjeda političke korektnosti i loših argumenata. *Prolegomena*. (6) 1: 5-28.

Shahak, Israel (2008.). *Jewish History, Jewish Religion: The Weight of Three Thousand Years*. London: Pluto Press.

Shahak, Israel and Norton Mezvinsky (2004.). *Jewish Fundamentalism In Israel*. London: Pluto Press.

Shapira, Avraham, ur. (1970.). *The Seventh Day: Soldiers' Talk about the Six-Day War*. New York: Charles Scribner's Sons.

Sharon, Moshe (1993.). *Judaism in the Context of Diverse Civilizations*. Johannesburg: Maxim Publishers.

Sharon, Moshe (2007.). The Decisive Battles in the Arab Conquest of Syria. *Studia Orientalia*. (101) 1: 297-357.

Sharon, Moshe (2007b.). *Jihad: Islam Against Israel and the West*. Jerusalem: Vlastita naklada.

Sharon, Moshe, ur. (1988.). *Pillars of Smoke and Fire: The Holy Land in History and Thought*. Johannesburg: Southern Book Publishers.

Shipler, David K. (2004.). *Arapi i Židovi: ranjene duše u Obećanoj zemlji*. Zagreb: Hena com.

Sicker, Martin (2001.). *Between Rome and Jerusalem: 300 Years of Roman-Judaean Relations*. Westport: Praeger Publishers.

Silverfarb, Daniel and Majid Khadduri (1986.). *Britain's Informal Empire in the Middle East: A Case Study of Iraq 1929-1941*. Oxford: Oxford University Press.

Simon, Marcel (1996.). *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 135-425*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.

Skarsaune, Oskar (2002.). *In the Shadow of the Temple: Jewish Influence on Early Christianity*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.

Skarsaune, Oskar and Reidar Hvalvik, ur. (2007.). *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*. Peabody: Hendrickson Publishers.

Smallwood, Mary E. (2001.). *The Jews Under Roman Rule: From Pompey to Diocletian : A Study in Political Relations*. Leiden: Brill Academic Publishers.

Solomon, Norman (2005.). Judaism and the Ethics of War. *International Review of the Red Cross*. (87) 858: 295-309.

Spector, Stephen (2009.). *Evangelicals and Israel: The Story of American Christian Zionism*. Oxford: Oxford University Press.

Spero, Shubert (2000.). *Holocaust and Return to Zion: A Study in Jewish Philosophy of History*. Hoboken: Ktav Publishing House.

Spero, Shubert and Yitzchak Pessin, ur. (1989.). *Religious Zionism: After 40 Years of Statehood*. Jerusalem: Mesilot & The World Zionist Organization.

St. John, Robert (1962.). *They Came from Everywhere: Twelve Who Helped Mold Modern Israel*. New York: Coward-McCann.

Stav, Arieh, ur. (2001.). *Israel and a Palestinian State: Zero Sum Game?* Shaarei Tikva: Ariel Center for Policy Research.

Stein, Leonard (1926.). The Jews in Palestine. *Foreign Affairs*. (4) 3: 415-432.

Stillman, Norman A. (1979.). *The Jews of Arab Lands: a History and Source Book*. Philadelphia: The Jewish Publication Society in America.

Stone, Michael E., ur. (1984.). *Jewish Writings of the Second Temple Period*. Assen: Van Gorcum.

Sulejmanpašić, Zija (2000.). *13. SS divizija Handžar: Istine i laži*. Zagreb: Kulturno društvo Bošnjaka Preporod.

Sultan, Wafa (2009.). *A God Who Hates*. New York: St. Martin's Press.

Sulzberger, Cyrus Leo (1942.). German Preparations in the Middle East. (20) 4: 663-678.

Svetonije, Gaj Trankvil (1978.). *Dvanaest rimskih careva*. Zagreb: Naprijed.

Sykes, Christopher (1953.). *Two Studies in Virtue*. New York: Knopf

Sykes, Christopher (1959.). *Orde Wingate: a Biography*. Cleveland: The World Publishing Company.

Sykes, Christopher (1973.). *Crossroads to Israel*. Bloomington: Indiana University Press.

Šobajić, Vojimir M. (1982.). *Jevrejstvo i Izrael*. Skopje: Zavod za unapreduvanje na stopanstvoto vo SRM Samoupravna praktika.

Tacit, Kornelije (2006.). *Anali*. Zagreb: Matica hrvatska.

Tacit, Kornelije (2007.). *Manja djela, Historije*. Zagreb: Matica hrvatska.

Tal, David (2004.). *War in Palestine 1948: Strategy and Diplomacy*. New York: Routledge.

Tcherikover, Victor A. (1959.). *Hellenistic Civilization and the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society in America.

Tomić, Celestin (1988.). *Začeci židovstva*. Zagreb: Provincijalat hrvatskih franjevaca konventualaca.

Tosh, John (2000.). *The Pursuit of History*. Harlow: Pearson Education.

Trager, Eric (2011.). The Unbreakable Muslim Brotherhood. *Foreign Affairs*. (90) 5.

Tuchman, Barbara W. (1984.). *Bible and Sword: England and Palestine from the Bronze Age to Balfour*. New York: Ballantine Books.

Tück, Jan-Heiner (2010.). Tko vas dira, dira mi zjenicu oka. (Zah 2,12) Teološke napomene o jedincatosti Šoaha. *Communio*. (36) 109: 69-78.

Twain, Mark (1964.). *Naivčine na putovanju*. Zagreb: Matica hrvatska.

Uris, Leon (1985.). *The Haj*. New York: Bantam Books.

Van Creveld, Martin (2002.). *The Sword And The Olive: A Critical History Of The Israeli Defense Force*. New York: PublicAffairs.

Van Creveld, Martin (2004.). *Moshe Dayan*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Vermes, Geza (2004.). *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. London: Penguain Books.

Wagner, Clarence H. (2003.). *Lessons from the Land of the Bible: Revealing More of God's Word*. Jerusalem: Bridges for Peace.

Watt, Montgomery (1956.). *Muhammad at Medina*. Oxford: Oxford University Press.

Watt, Montgomery (1974.). *Muhammad: Prophet and Statesman*. Oxford: Oxford University Press.

Weber, Max (1998.). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Los Angeles: Roxbury Publishing Company.

Weizmann, Chaim (1949.). *Trial and Error: the Autobiography of Chaim Weizmann*. New York: Harper & Brothers.

Weizmann, Vera and David Tutaev (1967.). *The Impossible Takes Longer: Memoirs of Vera Weizmann as told to David Tutaev*. New York: Harper and Row.

Winslow, Charles (2005.). *Lebanon: War and Politics in a Fragmented Society*. London and New York: Routledge.

Woolbert, Robert Gale (1938.). Pan Arabism and the Palestine Problem. *Foreign Affairs*. (16) 2: 309-322.

Yadin, Yigael (1971.). *Bar-Kokhba: The Rediscovery of the Legendary Hero of the Second Jewish Revolt against Rome*. Tel Aviv: Japhet Press.

Yadin, Yigael (1998.). *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*. New York: Welcome Rain.

Yapp, M. E. (1995.). Two Great British Historians of the Modern Middle East. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. (58) 1: 40-49.

Ye'or, Bat (2001.). *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide*. Lancaster: Fairleigh Dickinson University Press.

Zacharias, Ravi (2000.). *Jesus Among Other Gods*. Nashville: Word Publishing.

Zodhiates, Spiros, Warren Baker, Tim Rake *et al.*, ur. (1996.). *Hebrew-Greek Key Word Study Bible*. Chattanooga: AMG Publishers.

Kazalo imena i nazivlja

Boris Havel
ARAPSKO-IZRAELSKI SUKOB
Religija, politika i povijest Svete zemlje

Izdavač
Naklada LJEVAK d.o.o.
Kopačevski put 1c, Zagreb

Za izdavača
PETRA LJEVAK

Lektura i korektura
JAKOV LOVRIĆ

Dizajn naslovnice
BOJAN KANIŽAJ

Izrada kazala
BORIS HAVEL

Grafička priprema
GRAFIJA, d.o.o., Zagreb

Tisak
FEROPROMS, Zagreb

ISBN 978-953-303-576-5 (meki uvez)
ISBN 978-953-303-577-2 (tvrdi uvez)

www.ljevak.hr



Boris Havel rođen je 1966. u Sarajevu. Doktorirao je na Fakultetu političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu na temi *Religijski aspekt arapsko-izraelskog sukoba*. Na Hebrejskom sveučilištu u Jeruzalemu u Izraelu magistrirao je komparativnu religiju, a na sveučilištu Livets Ord/Oral Roberts University u Uppsali u Švedskoj diplomirao međunarodne odnose i povijest. Objavio je više znanstvenih i stručnih članaka vezanih uz Bliski istok, a bavi se i prevođenjem. Sudski je tumač za engleski, hebrejski i švedski jezik. Zaposlen je u Ministarstvu vanjskih i europskih poslova.

Dosad izišlo (izbor):

Douwe Draaisma
TVORNICA NOSTALGIJE
Sjećanje, vrijeme, starost

Aleš Bunta
MAGNETIZAM GLUPOSTI
Platon, Erazmo Roterdamski, Alan Ford

Noam Chomsky/David Barsamian
SUSTAVI MOĆI
Razgovori o globalnim demokratskim pobunama i novim izazovima pred američkim imperijem

Hrvoje Klasić
JUGOSLAVIJA I SVIJET 1968.

Jules Evans
FILOZOFIJA ZA ŽIVOT
I ostale opasne situacije

www.ljevak.hr



interdisciplinarna urbana biblioteka za čitatelja/čitateljicu 21. stoljeća

Knjiga Borisa Havela ***Arapsko-izraelski sukob: religija, politika i povijest Svete zemlje*** predstavlja interdisciplinarnu studiju u kojoj su s aspekta politologije, povijesti i teologije obrađeni pozadina, razvoj i trenutačne političke prilike na dijelu Bliskog istoka koji Židovi, kršćani i muslimani nazivaju Svetom zemljom. U ovome djelu po prvi put na hrvatskom jeziku arapsko-izraelski sukob prikazuje se onako kako ga vide sami akteri. U njihovoj percepciji povijest i teologija igraju presudnu ulogu. Autor zato opsežno prenosi povijest židovskoga naroda, od Abrahama, preko starozavjetnih proroka i kraljeva, prilika iz vremena Drugoga hrama, nastanka kršćanstva, židovskih ustanaka protiv Rimljana i izgona iz zemlje do povratka na Cion i uspostave Države Izraela. Potom na temelju primarnih izvora opisuje nastanak islama, prva desetljeća njegova širenja tijekom kojih je kanonizirano muslimansko viđenje Židova i kršćana te muslimansko-židovske odnose kasnijih razdoblja, do pojave cionizma i dalje.

Bez izbjegavanja konfliktnih i kontroverznih tema, Havel čitljivim stilom i zanimljivim opisima povezuje povijesno sjećanje, teološke percepcije i političke programe aktera bliskoistočnih previranja.

"Knjiga predstavlja vrlo vrijednu interpretaciju odnosa između teologije, povijesti i politike na primjeru jednog od najdužih sukoba u novijoj povijesti."
prof. dr. sc. Vlatko Cvrtila, iz *Recenzije*

"Knjiga *Arapsko-izraelski sukob: religija, politika i povijest Svete zemlje* izniman je doprinos političkoj znanosti, ali i društvenim i humanističkim znanostima u Hrvatskoj uopće. Riječ je, prvo, o temi kojom se dosad nitko nije bavio tako temeljito, sustavno i mjerodavno kao Havel, [a] drugo, o umnogome inovativnome interpretacijskom pristupu odnosa teologije, povijesti i politike. Ukratko, pred čitateljima je iznimno vrijedna znanstvena studija koja nema premca u hrvatskim društvenim i humanističkim znanostima."
prof. dr. sc. Mirjana Kasapović, iz *Predgovora*

169,00 kn

ISBN 978-953-303-576-5



www.ljevak.hr